القضايا الأدبية
من منظور فلسفي

بقلم

د. / محمد شبل الكومى

تقديم

د/ محمد عنانى



إهـــــداء ٢٠٠٦
الهيئة المصرية العامة للكتاب
القاهرة

القضـــايا الأدبيـــة

من منظور فلسفى

بقلم

أ.د./ محمد شبل الكومى

تقديم

أ.د./ محمد محمد عنانى



الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢٠٠٥

الاخراج الفني والغلاف

أميمة علي أحمد

المحتــوى

الموضــوع | **الصفحة**

الموضـــوع	الصفحة

الهوامش

تقـديم

هذا كتاب جديد للدكتور شبل الكومى، الذى أتحفنا فى العامين الماضيين بكتابيه عن المدارس النقدية والأدبية من منظور فلسفى، وها هو يضـيف إلى المكتبة العربية ذروة جديدة من ذرا البحث الفكرى فى النقد والأدب، فيقدم صورة للتناول الفلسفى للأدب والنقـد أو قل إنه يضع إطاراً مـحكمًا للنظرة الفلسـفـية إلى الأدب، وهو مـا أعتبره أوج الاتجاه النقدى المعاصر الذى أصبح ينأى عن مجرد التحليل الفنى لمظاهر الصنعـة الأدبيـة، ويفتح الـباب واسـعًا أمـام العوامل الـفكرية التى تحـدد مسـارات المدارس النقدية والمدارس الأدبية جميعًا، وبهذا المفهوم فهو تطوير أو تطور طبيعى لما يسمى بالنقـد الثقافى أو التناول الذى يربط الأدب بالحيـاة، وهو هنا يربطها بأعلى ما يملكه الإنسـان وهو العقل، فيرصـد كيف تصدى الأدب والنقـد للقضايا الرئيسـية الثلاث الـتى تكاد تشغل مكان القلب فى شـعر كل شـاعر وأدب كل أديب ونقـد كل ناقد، حـتى دون تصريح بهـا، وهى مفهـومات الخالق جل وعـلاها (الله) والطبيـعة (وشتى تفسيراتها) والإنسان (بشتى صوره).

وقد كنت مـحجـمًا عن كتابة تصـدير لهذا الكتـاب الثالث فى المنظومـة الفكرية الرائعة التى يبنيـها الدكتـور شبل الكومى لأنه يتضـمن تحليلاً لبعض قـصائدى، وأنا دائمًا ما أؤكد أننى لست شاعراً محترفًا أو متفرغًا، وليست دواوينى إلا 'نزوات شباب غارب' أملتها ضغـوط مجهولة، وساندها ما وصفـه البعض بأنه موهبة ضيعتـها كتابة المسرح والنقد والترجـمة، وكنت ولا أزال أنكر أن لى حظاً ما من الشاعرية، وأنفى لفظ الشـاعر عن نفـسى (وإن قال به غـيرى) لأننى أعلم خـيراً من غـيرى (من غـير دارسى الأدب والنقد) بمسـئولية هذا الوصف وفداحة التهـور فى إطلاقه. أقول كنت أحجمت عن كتابة التصدير، ولكن قراءة الكتاب، التى استغرقت وقتًا طويلاً، أقنعتنى

بالكتابـة، وإن تكن كلمة موجـزة أرسم فيـها بخطوط أبسط مـا يتضمنه هـذا الكتاب العميق من قضايا لم يعد عصرنا قادراً على تجاهلها.

يعرض الكتـاب، كما قلت، للإطار الفلسـفى الذى تختلف فيه المـدارس الأدبية (أو المذاهب الأدبيـة) بعضها عن بعض، وهو بهـذا يتجاوز لا النقد الفنى التطـبيقى فقط بل يتجاوز الفصل بين شتى مناهج التحليل النقدى (وهو الفصل الذى تبلور منذ كتاب ويليك ووارن (Wellek & Warren) **نظرية الأدب**، ومـا تلاه من نقض للنظرية فى كـتاب إيجلتـون (Eagleton) النظرية الأدبـيـة، مـروراً بكتـاب إليس (Ellis) **عن التـحليل المنطقى لنظرية النقـد الأدبى** أقول إنـه يتجـاوز الفصل بين مناهج التـحليل النقدى التقليدية التى تقيم أطراً جـمالية خالصة أو أطراً ثقافية (اجتماعـية أو سياسية) ليقـدم لنا أوسع إطار يمكن تصوره للأدب والنقد جـميعًا: إنه ينبهـنا إلى أننا نستطيع التمـييـز بين المذاهب الأدبيـة والنقدية لا على أسس الصنعـة أو الصلات الثـقافـية وحدها، بل على أسـاس أشمل وأعم وهو تناولهـا للأعمدة الثـلاثة التى يقوم عليـها الفكر الإنسانى وهى الله ،والطبيعة والإنسان.

وهذه العمـد ـ تعريفًا ـ عمـد عسيرة التناول بـسبب تعدد مفـهوماتنا لهـا، وتعدد الرموز التى يستعـين الأديب بها فى تصورها أو محاولة فهمهـا، ولما كان الرمز لازمًا فى كل حالة، كـان لابد من الاستـعارة، ومن لغة المـجاز، والاستـعارة بعـدُ وسيلة فلسفية، كما يقول هيجل، نستـعين بها فى فهم ما لا نستطيع إدراكه، ونتوسل بها فى إدراك ما لا نستطيع تصوره، كما يقول سبينوزا، وهى كذلك، ومنذ أرسطو، من أهم ركائز الشعر! وما دامت الاستعارة تحـتل هذا الموقع المشترك، فمن الطبيعى أن نرى فى اللغة هذه الازدواجية نفسها، فاللغة التى يستخدمها الفيلسوف أو المتصوف تتوسل بالكلمات التى يستخـدمها الشاعر بأسلوب آخر فى كتـابة شعره، وإذن فلا مناص لمن يريد إدراك الوشائج التى تربط بين الفكر (الفلسفـى وغيره) وبين الأدب والنقد، من تحليل اللغة، وفى غضون ذلك تحليل الاستعارات التى تتوسل بها فى تناول الأعمدة الثلاثة المذكورة، وهذا هو ما يفعله شبل الكومى فى هذا الكتاب.

ولابد لى فى هذا التصدير الموجز (وكان لابد أن يكون موجزاً نظراً لطول الكتاب) أن أؤكد أنه كتاب يتطلب من القارئ جهداً خاصاً فى القراءة، فهو يتطلب على الأقل قدراً من التركيز قد لا يتوافر فى قراءة كتب أخرى، ولا أقول إنه رهق فى تتبع الأفكار، فالكاتب هنا مُعَلّم يحاول البسط والتبسيط، ويلجأ إلى الشرح والإيضاح، ولكننى أقول إنه يتطلب من القارئ قدراً من الإيجابية ربما لم يعتدها القارئ التى يتوقع تبسيطاً مُخِلاً بغية التعميم! لا! إن هذا الكتاب يمثل وحدة متكاملة، ولا يكفى مثلاً أن نقرأ الأجزاء الخاصة بالإنسان فى النقد والأدب، دون المرور بالفصول التى تتناول الله والطبيعة، فالمقدمات - شأنها فى ذلك شأنها فى كتب الفلسفة - لازمة للنتائج، وما أحسب إلا أن دراسة الكاتب عقوداً طويلة لموضوعه واستفادته من شتى ما كتب وما قيل فيه قد جعلته ينظم الأفكار تنظيماً منطقياً يقتضى المرور بحذر من باب إلى باب بل من فصل إلى فصل.

وبعد فهذه كلمات محدودة أردت بها أن أعرب عن سعادتى البالغة بهذا السفر النفيس، وأرجو للنشء ألا يخشى المصطلحات الجديدة فيه، فهى مشروحة وموضحة، وأرجو ألا يبخل علينا الدكتور شبل الكومى بالمزيد من ثمار فكره.

محمد عنانى

القاهرة - ٢٠٠٤

تمهيد

عندما ربطت الموضـوعات الأدبية بالمنظور الفلسفى لم أكن أقـصد أن أتناول تلك القضـايا (الله، الطبيعة، الإنـسان) بالبحث الفلسفـى، ولكن اعتمدت على مـبدأ ذى أهمية عظمى فى أية نظرية تتعلق بالمنهج الفلسفى، وهذا المبدأ يقول: إن ما نسعى إليه فى البحث الـفلسفى ليس اكتـشاف شىء مـا كنّا نجهله حتى الآن، بـل أن نعرف على نحو أفضل شيئًا ما كنا نعرفه من قبل بمعنى ما، وعبارة (أن نعرفه على نحو أفضل) لا تعنى أن نعـرف عنه المزيد من المعلومـات؛ وإنما تعنى أن نصل إلـى معـرفتـه بطريقـة مخـتلفة، وبطريقة أفـضل، أى: أن نعرفه بالـفعل بدلاً من أن نعرفـه بالقوة، أو أن نعرفـه معرفة صريحـة وعلنية بدلاً من أن نعرفـه ضمنًا، أو بأية مصطلحات تخـتارها نظرية المعرفة لتعبر عن الاختلاف.

قدم كولنجوود[1] فى إيضاح الفرق بين مناهج البحث فى مجال **الرياضيات**، وفى **مجال العلم التجريبى** وفى **مجال الفكر الفلسفى**، ففى البحث الرياضى هناك اختلاف مطلق بين معرفـة تصور ما وبين عدم معرفـته، أما فى الفلسفة فـإننا نميز بين أن نعرف بشكل أفضل أو بشكل مشـوش، ولا يوجد فى الفلسفة تمييـز بين أن نعرف على نحو مطلق وألا نعرف عـلى الإطلاق؛ ففى الفلسفـة لا نبدأ بجهـل تام عن الموضوع، بل نبدأ بمعرفة مبهمة ومشوشة، والمعـرفة الفلسفية التى تشكل سُلّم أشكال المعرفة سيظهر فيها الجـهل باعتباره درجة دنيا أو نوعًا من المعرفة أكـثر بدائية، لكننا لا نصل أبدًا إلى صفـر الجهل المطلق، فلـيس فى الفلسفـة فرصة نجـهل فيـها أى تصـور متضـمن فى موضـوعه على نحو مطلق، ولن يكون هناك أى إمكان لـوجودها لأننا لن نصل أبدًا إلى المرحلة التى يمكن فيها وصف معرفتنا بماهية التصور بأنها معرفة كاملة، ومن هنا لا حاجة لنا لتعريفات مثل تعريفات العلم الرياضى.

كما أن التصورات فى العلم الرياضى تعتمد على صفة واحدة يمكن أن نستنبط منها كل الصفات الأخرى دون أن نفهم فهمًا كاملاً الطريقة التى تترابط بها صفاتها المتنوعة.

والأمر فى تعريف التصورات العلمية التجريبية كتعريف «الفيل» مثلاً. فإن هذا التعريف يعتمد على الأوصاف، أى: وصف يضم كل الصفات التى يشملها التصور إلا أنه وصف يعتمد على مجرد الحصر لصفات وجدت معًا فى التجربة الفعلية دون أن نعلم لماذا هى معًا، وهى بذلك تنزع نحو تشكيل تجمع محض بين عناصر معينة دون مبرر يفسر لنا تواجدها معًا، وذلك فى مقابل نزوع آخر يتميز به التعريف الفلسفى، وهو نزوع يتجه نحو ربط الصفات فى كل منطقى واحد يكشف عن الترابط فى عرض التصور الفلسفى الذى يعنى البناء التدريجى للتصور المراد إيضاحه فى ذهن المرء، وكلما تمّ بناء نقطة جديدة عرفنا أفضل وأفضل، وعند كل نقطة جديدة يتم تلخيص العرض كله حتى تلك النقطة وهكذا، فالتفكير فى موضوع البحث يصبح بالتدريج أكثر وضوحًا وأكثر اكتمالاً، وهذا التدريج يعد تغييرًا فى الدرجة والنوع معًا والنقاط الجديدة تقترب نسبيًا من الحقيقة مثل الدرجات العشرية، وهى جديدة من حيث الكيف أيضًا، وبذلك يمر التعريف أثناء نموه وتطوره بمراحل على سلم الأشكال، مراحل جديدة فى الدرجة والنوع تجعلنا نعرف التصور على نحو أفضل، وندرك جوانب جديدة له لم نكن ندركها من قبل فى مراحله السابقة.

لذا فقد تجنبت استخدام المفردات الفنية الخاصة بالفلسفة قدر الإمكان، بل وقمت باختيار الكلمات الفلسفية طبقًا لقواعد الأدب من قدرة على التعبير، والمرونة، والاعتماد على السياق، وهذه تعد السمات المميزة، فى نظرى، للاستخدام الأدبى للكلمات.

ويقع على عاتق قارئ الأدب الفلسفى واجب مناظر لواجب الناقد، فعلى القارئ لهذا الأدب الفلسفى أن يتذكر أنه يقرأ لغة ولا يقرأ مذهبًا رمزيًا، فلا يجب عليه أن

يظن أن كاتبه يقدم له تعريفًا لفظيًا عندما يقدم له إفادة عن ماهية تصور ما، ولا أن يتذمّر أو يشكُو عندما لا يقدّم له الكاتب ما يشبه ذلك التعريف؛ فعليه أن يتوقع أن تُعبّر المصطلحات الفلسفية عن معانيها الخاصة من خلال طريقة استخدامها، مثلها فى ذلك مثل مفردات الكلام العادى، ولا يجب عليه أن يتوقع أن كلمة واحدة تعنى دائمًا شيئًا واحدًا، أى: لا يطرأ على معناها أى نوع من التغيير؛ فعليه أن يتوقع أن المصطلحات الفلسفية - شأنها شأن اللغات كلها - دائمًا ما تخضع لعملية تطور بصفة مستمرة.

- ١ -

يتناول هذا البحث موضوع الأدب من حيث هو تعبير عن نمط من أنماط الحياة، وقد رأينا أن الحياة فى جوهرها إدراك ووعى، وأن الوعى له مستويات ثلاثة: الله، الطبيعة والإنسان، هكذا قالت الفلسفة المصرية القديمة فى رسائل تحوتى:

- أمون { الله } هو الأول.
- والكون هو الثانى.
- والإنسان هو الثالث[٢].

وهكذا تقول الأديان.

وقد جمع القرآن الكريم القضايا الرئيسية للوجود فى آية واحدة فى معرض الحث على النظر فيها وصولاً إلى الحق المطلق الذى هو فى النهاية غاية كل مفكر جاد، وذلك واضح تمام الوضوح فى قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [سورة فصّلت: من الآية ٥٣].

ويقول ابن عربى فى (حضرتا الرب والعبد وحقائقهما): واجتمعت الحضرتان (حضرة الرب وحضرة العبد) فى أن كل واحدة منهما معقولة من ثلاثة حقائق: ذات

وصفة ورابطة بين الصفة والموصوف بها، غير أن العبد له ثلاثة أحوال: حالة مع نفسه لا غير، وهو الوقت الذى يكون فيه نائم القلب عن كل شيء؛ وحالة مع الله؛ وحالة مع العالَم، والبارى - سبحانه - مباين لنا فيما ذكرناه، فإن له حالين: حالة من أجله، وحال من أجل خلقه[٣].

وفى مجال الفن والأدب يقول ماثيو أرنولد: إنّ موضوع الأدب هو: الله والطبيعة والإنسان[٤].

ونوافق الفيلسوف كولنجوود فى اعتبار أن الفلسفة شعر، ويمكن كذلك أن نتفق مع الفيلسوف شلنج الذى يرى أن الفيلسوف - كالشاعر - إنسان وهبته الطبيعة حاسة يكشف بها عن الجمال الكونى، ولكن لغة الشعر غير لغة الفلسفة، واللغة هى الأساس.

إن الاتجاه الطبيعى للرؤية الشعرية هو اتجاه انطلوچى، بمعنى أنها تهدف إلى إدراك عالم من الموضوعات العينية التى يجاوز وجودها الذهن الإنسانى، إن اتجاه الرؤية الشعرية موجّه دائمًا صوب الموضوعات الواقعية، الرؤية إدراك حسى وصورة ذهنية معًا.

فالصورة الذهنية إذن إما حسية أو لفظية، هى خبرة أو واقعة ذات طابع حسى يستحضرها الشاعر فى ذهنه، وإذا كان الإدراك الحسى هو تفطن الفرد لأشياء حاضرة بالفعل تؤثر فى حواسه، فالتصور هو استحياء هذه الأشياء فى الذهن على هيئة صور فى غيبة التنبيهات الحسية، والوعى الحسى معرفته غنية غنى لا حد له، واضحًا وضوحًا كاملاً، وهو فى تقدير الناس أكثر ألوان المعارف غموضا أيضًا، ولكن العقل لا يقف على المحسوس فقط، فطبيعة العقل جدلية فى علاقتها مع الواقع المحسوس، وهذه العلاقة الجدلية، كما يرى أفلاطون، لها طريقان: الجدل الصاعد، والجدل الهابط، وفى الجدل الصاعد يصل الشاعر إلى تخوم الفكر الفلسفى والمجردات والمقولات عن طريق الكليات Categories.

فالإنسان يلاحظ الجزئيات ثم يرتفع منها إلى الطبيعة العقلية العامة التى تربط بينهما، أى أنه يرتفع من خلال الكثرة الحسية إلى الوحدة العقلية التى تشملها وتفسرها، ومن هذه الوحدة العقلية إلى معقولات أعلى منها مرتبة، وهكذا يستمر ارتفاعه من الأفراد إلى الأنواع إلى الأجناس حتى يصل فى النهاية إلى جنس الأجناس، إلى فكرة هى أعم الأفكار جميعها وأكثرها حقيقة وأعلاها مقامًا، وهذه الفكرة ليست إلا مثال الخير الذى يقوم فى العالم المعقول مقام الشمس فى العالم المحسوس، ويضفى على المعقولات هذا الضوء الذى به تكون مرئية، والحرارة التى تكسبها الحياة، ورؤية الخير هى رؤية مباشرة وحدس عقلى، وبغير حدوث هذه الرؤية والوصول إلى المبدأ الأعلى لكل الموجودات يظل العقل فى تشتت، لأن معرفة الخير هى هدف كل العلوم الجزئية التى تفتقر دائمًا إلى النظرة الكلية أو النظرة الفلسفية؛ ولكن هذه العملية نفسها لابد أن تكمل بعملية أخرى يهبط فيها الإنسان من الأجناس العالية إلى الأنواع التى تندرج تحتها ثم إلى الأفراد التى يشملها كل نوع.

وحتى عندما يصل الشاعر إلى مجال المقولات Categories فإن الشاعر يلتزم بالمقولات، أى: الكليات الحسية كالشجرة والمنضدة، والحيوان. . . إلخ، وإن كان يستخدم أيضًا المقولات العقلية مثل: الوجود، العدم، الصيرورة، الكيف، الكم، السبب، النتيجة، وهذه كلها كليات - أو مقولات - عقلية خالصة، ومنها أيضًا الوجود واللاوجود، والواحد والكثير، والكل والأجزاء، والمتناهى واللامتناهى. . . إلخ، وهى كلها أفكار خالصة، لكن الشاعر ينفعل بهذا كله ثم يرتب نسقا من الموضوعات، وموقفا، وسلسلة من الأحداث تكون صيغة لهذا الانفعال بعينه. إن كلمة انفعال هنا تعنى بكل تأكيد رؤية الشاعر المنيرة أكثر مما تعنى الحاجة إلى تواصل مؤثر.

ولتوضيح موقفى هذا أعطى بعض الأمثلة التى تبين الاختلاف بين مجالات التفكير المختلفة: التفكير الفلسفى، والرياضى ،والشعرى، ولنأخذ قضية مشتركة

ومهمة هى قضية الوجود والعدم، لنبين طريقة عرضها لهـا. الفلسفة نرى أن الوجود يستحضر العدم، وهما معا يعطيان صيرورة، وتعبر الرياضيات عن تلك القضية بالقول بأن $\frac{1}{\text{ب}}$ يعطى ما لا نـهاية، ولكن كيف عبر عنها الشعر ؟ أقدم هنا شاعرين هما: الشاعر أمل دنقل والشاعر محمد محمد عنانى لتوضيح الموقف الشعرى من هذه القضية: الوجود والعدم، وأختار من شعر أمل دنقل قصيدة «ضد من»[٥]:

فى غُرفِ العمليات،
كان نقابَ الأطباء أبيض،
لونُ المعاطف أبيض،
تاجُ الحكيمات أبيض، أرديةُ الراهباتِ،
الملاءاتُ،
لونُ الأسرَّة، أربطةُ الشاش والقطن،
قرصُ المنومِ، أُنبوبةُ المصل،
كوبُ اللبن.
كلُّ هذا يشيعُ بقلبى الوهن.
كلُّ هذا البياض يذكرنى بالكفن !
فلماذا إذا متُّ..
يأتى المعزُّون متشحين..
بشارات لون الحداد ؟
هل لأن السواد..
هو لونُ النجاة من الموتِ،
لونُ التميمةِ ضد.. الزمنْ؛

ضد منْ..؟
ومتى القلب - فى الخفقان - اطمأن ؟!

بين لونين: أستقبل الأصدقاء..
الذين يرون سريرىَ قبرا
وحياتىَ... دهرا.

وأرى فى العيون العميقة
لونَ الحقيقة
لونَ تراب الوطنْ !

إن الموضوع الأساسى للقصيدة هو صراع الإنسان ضد العدم، عندما يلحظ الشاعر سيطرة سلطان الموت على وعيه، ويبدو هذا الصراع هو الموضوع المهيمن الذى خلق الشعر من أجله، وفى نطاق تنوعاته يمكن أن نطلق عليه اسم: ديناميكية القنوط، والاهتمام بالنفس هنا فى مواجهة العدم الذى يصبح وسيلة للحفاظ على ما هو إنسانى فى فراغ الكون، والجانب الأكبر من تيار الشعر الكونى هو دفاع عن العنصر الإنسانى فى خضم العدم، أكثر منه إعجابًا بما هو كونى.

هذه القصيدة هى الحالة العقلية والشعورية لشاعر يطارد شبح نهاية الزمن، ودنو الموت. إنه الانهماك مع النفس، ومع غموض التكوين الداخلى ، ووقوف الوعى على الحدود المبهمة بين الحياة والموت، بين الوجود والعدم، وقد عبر عنها أمل دنقل الشاعر بالألوان: الأبيض للعدم والأسود للوجود، ومنهما يتولد الزمن، ويتأرجح الشاعر بين مفهومين: «الزمن» و«الدهر»، والزمن متناه ولكن الدهر هو الأبد، والدهر هو الله، وفى الحديث «لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله».

لقد حاول أمل دنقل فى هذه القصيدة أن يعبر عن تجربة غير عادية فى لغة الأشياء المرئية، والتى كل كلمة فيها رمز تقريبًا، لأنها لا تستخدم طبقًا للاستعمال العادى، وإنما تبعا لتداعى الخواطر والتى يأتى بها واقع أبعد من الحواس.

أما محمد عنانى فقد عبر عن مقولات الوجود والعدم «بالكلمة» و«الصمت»، فالصمت عدم، والكلمة وجود، ولنقرأ معا قصيدة «أخاف الصمت» من ديوانه «حورية أطلس»(٦).

أخاف الصمت

أخافُ مِنْ صَمْتِكَ الطَّويلِ
ونظرةِ الشاردِ العليلِ
وبسمةٍ فى الشفاةِ مَالَتْ
كأنّها الشمسُ فى الأصيلِ
أخافُ من صَمْتِ مَوْجٍ بَحْرِكْ
إذا علا المَدُّ فوقَ بَرِّكْ
فسوفَ يَسْتَكْشِفُ اللآلِى
وسوف يَجْلو جميعَ سِرِّكْ

أخاف من ظُلْمةِ السُكون
وبَهْمَةِ الشَّكِّ والظُّنون
فكلُّ ما فيكَ من خَبَايَا
يَشِى بِهِ خائنُ العُيون

أخـــــاف مـــن هَـــدْأَةِ الرِّيَـــاحِ
ودافـــىءِ النَّسْـــمِ فـــى الصَّبَـــاحِ
فـــــإنَّ فـــى اللَّيْـــلِ عَاصِفَـــاتٍ
سَتَقْطِـــــفُ الـــــوَرْدَ والأَقَاحـــــى
أخـــافُ مـــن سِـــحْـــرِ صَمْتِ دَرْبِـــكْ
ومـــــا بِهِ مـــن فُنـــونِ حبِّـــكْ
فـــالصـــــمتُ يُغْـــرى بـــأنْ أُبَـــادرْ
لأجْتَلـــىَ مـــــا اختَبَـــا بِقَلْبِـــكْ

أخـــــافُ إن مَـــــرَّتْ السُّنُونُ
فَثَـــارَ بُركـــــــانُـكَ الحَميـــمُ
ودَمَّـــــــرَ الأرضَ والـــــبَرَايَـــا
وأحْـــــرَقَ الـــكُلَّ فـــى الأتُـــونِ
ورُمْــــتَ بَـــرْدًا بِبَعْـــضِ صَمْـــتٍ
ولَـــمْ تَجِـــدْ رَاحَـــةَ الـــسُّكُـــونِ
أن تَنْشُـــدَ الـــصَّمْـــتَ فـــى خُمُـــودٍ
كَأَنَّـــــهُ رَاحَـــــةُ المَنُـــــونِ !

فى هذه القصيدة يمثل الصمت، العدم، البعد الكيفى للرؤية، وتمثل الكلمة، الوجود، البعد الكمى لها، وحيث إننا نعرف أنّ الكم والكيف متحدان، لأن الكيف، كما يقول كارل ماركس، يتحول إلى كم والكم يعود بدوره ويتحول إلى كيفى من جديد، وبالتالى فكل منهما يتحول إلى الآخر، وإذن فهما متحدان، غير أن القول بأن

كلا منهمـا يتحول إلى الآخر يتضـمن أنهما متبـاينان، لأن تحول الشىء إلى شىء آخر يعنى أن الشىء الثانى مختلف عن الشىء الأول، وإلا لما كان هناك تحول، وعلى ذلك يكون لدينا جانبان: جانب اتحاد الكم، الوجود، والكيف، العدم، فى هوية واحدة، وجانب اخـتلافهـما أو تبـاينهما، ويؤدى ذلـك إلى ظهور طبقـتين للوجود: الطبـقة السفلى وهى الوحـدة الذاتية أو الاتحاد الدائم، أو الوجود غـير المتحيـز، وهى طبقة تقوم أساسًا على هوية الكم والكيف، أى: عالم الظواهر، والطبقة العليا هى الوجود المتـميـز والتى تقـوم على تبايـن الكم والكيف، وهذا التـصور المزدوج للوجـود هو الماهية.

ومعنى ذلك كله: أنه ليس عسيرًا علينا أن نبرهن على وحدة الوجود والعدم لأنها ممثلة فى كل شىء: فى الفكر وفى الواقع العـينى . . وليس ثمة شىء فى الأرض ولا فى السماء إلا ويقف شاهدًا على اتحادهما.

يستخدم محمد عنانى رموز طبيعية وأخرى تجمع بين التجريد والحسية وللتعبير عن الضلع الثالث فى الوجود، أى الصيرورة استخدم «ثورة البركان». وفكرة النار، وهذا يذكرنا بهيراقليطس.

ولهذا فإن فلسفة هيراقليطس ليست فلسفة مضت وانتهت لأن مبدأها مبدأ أساسى وجوهرى ، وإنك لتجده فـى بداية المنطق بعد الوجود والعدم مباشـرة، فالتعرف على أن الوجود واللاوجود همـا تجريدات خاوية لا حقيـقة لها، وأن أول حقيقـة لهما إنما تتمثل فى فكرة الصـيرورة - يشكل تقدمًا ضخمًا، فالفـهم ينظر إلى الوجود والعدم، ويرى أن لكل منهـما حقـيقـة فى ذاته بغض النظر عن الآخر، أمـا العقل فـهو على العكس يدرك الواحـد منهمـا فى الآخر، ويرى أن الواحـد منهمـا يشمل الآخـر فى جوفه، وهذا ما تعبر عنه القصيدة الـتالية: فهى وجود ومع ذلك صامتة (عدم)، ومن هذا الوجود والصمت يظهر الشهاب (النار) الصيرورة:

الصمت بلا غاية[٧]

كانتْ صامتةً كسماءِ اللَّيلِ

إذا سكَنَتْ فيها الأنفاسُ وغابَ البَدْرْ

فى أَحْلَكِ ساعاتٍ قَبْلَ الفَجْر

وإذا بِشِهابٍ يُومِضُ وَمْضَةْ

وبَريقٌ فى العَيْنَيْنِ شعاعٌ من فِضّةْ

كالنَّجْم الثاقبْ

كالطّارقْ

كالنُّور الدَّافِقْ

لكنّ الصمتَ يعودُ ليكْسِرَ سَهْمَ البَارِقْ

ويَلُفَّ الكَوْنَ بِرَهْبِ الرَّاهِبْ

كانتْ صامتةً كصَفَاءِ اللَّيْلْ

لمحاتُ النُّور تُضيءُ لتَخْبُوَ فى البَهْمَةْ

كحُروفٍ لا تَقْوى أنْ تَتَشكَّلَ فى كَلِمَةْ

لكنْ تنبضُ كالقلبِ الخَافِقِ

بِغَيَابَةِ جُبٍّ الصَّمْتْ.

وتَنَاجَتْ أصداءُ الصَّمْتِ على أَطْرافِ الظُّلْمةْ

لحظةُ ميلادٍ أُخرى فى بَحْرِ الصَّمْت ؟

لحظةُ خَلْقٍ موعودةْ ؟

من ماءِ الأَزَلِ الطَّامى

فى البَدْءِ الكَلِمَةْ

واللَّحْظَةُ حَانَتْ

لكنَّ الصَّمتَ يطولُ بلا غَايَةْ

والملاحظ أنّ «الكلمة» تحتل مركز الصـدارة عند عنانى ، فهى اللغة، فهو يرى أن هناك رابطة واضحـة بين اللغة وأسلوب الحـياة، بل إن أسلوبنا فى الحيـاة ينعكس فى اللغة، وهو فى ذلك على حق.

ومما تجدر الإشارة إليه أن عنانى يعلق أهمية كـبرى على اللغة: «فاللغة هى وسيلة الفكر، وهى: المسـتودع الرئيـسى لأنماط الفكر، وهو يرى أن عـمليـة التفكيـر ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالإطار اللغوى.

فاللغـة عمل من أعـمال الفكر، والفكر عبـارة عن مجـموعة من التـصورات أو الكليات، وهذه الكليات هى الماهية الحقيقية لجـميع الأشياء الجزئية، والمعرفة إنما تنشد الكلى، لأنه الوجود الماهوى والوجـود الحقيقى والوجود الموضـوعى للأشياء، فلكى نكشف عن حقيقة الأشياء لا يكفى النظر إليها، وإنما علينا أن نستجمع قدراتنا ونحول ما هو مـباشر أمامنا (إلى شىء مـتوسط، أى: إلى كلى). إنّ الطريقة الوحـيدة لبلوغ الجوهر الدائم فـى الأشياء، هو تحـويل الظاهرة الموجودة أمـامنا عن طريق الفكر إلى شىء كلى، أى: تحويل المبـاشر إلى متوسط، أو باختـصار تحويل الأشـياء المادية إلى فكر، لأن الفكر هو جوهر هذه الأشياء وهو حقيـقتها، ولا يصدق ذلك على الأشياء المادية وحدها، وإنما ينسحب كذلك على جمـيع الموجودات، فمن خواص كل حيوان جزئى أن يكـون حيوانًا، وهذا قـانون النوع الذى هو الكلى فى هذه الحـالة، وهو ما

يكون ماهية هذا الحيوان الجزئى: احذف من القط حيوانيته تجد أنه يستحيل عليك بعد ذلك أن تقول مـا هو، وإذا كان الفكر هو الجوهر الذى تتـألف منه الأشياء الخارجـية فإنه كذلك الجوهر الكلى الذى تتألف منه الموجـودات الروحية، ففى كل نشاط عقلى يوجد الفكر، والذات تشـمل فى جوفهـا محتويات كـثيرة متـنوعة ومختلفـة آتية من الداخل ومن الخارج، ونسـتطيع أن نصف حالتنا تبعًا لطبـيعة هذه المحتـويات فنقول: إنها إدراك حسى أو تصور. . . إلخ إلا أن الفكر مبثوث فى جميع هذه الحالات.

ومن هنا فإننا نقول: إن الإنسـان دائم التفكير حتى فى إدراكاته الحسـية، فإذا ما لاحظ شيئًا فـإنه يلاحظه دائمًا على أنه كلى ويركز على نقطة بعينهـا ويبرزها، وهكذا ينصـرف انتبـاهه عن النقاط الأخـرى، ويأخذ هذه الـنقطة على أنها الكلى المجـرد، وطالما أننى موجود فى نفس الوقـت فى جميع إحساساتى وتصـوراتى وحالات وعيى المختلفـة، فإن الفكر هو الآخر موجـود فى جميع هذه الحـالات، وحين نفهم الفكر على أنه الجوهر الحـقيقى لكل مـا يوجد فى الطبيعـة وما يوجد فى العـقل فإن الفكر بذلك يمتد ويشـمل مجالات واسعـة ويصبح أساسًا لكل شىء، ولتـوضيح ذلك دعنا نقرأ القصيدة التالية:

عادت الأصوات للصدى[٨]

كُنَّا نَخُبُّ فى دَرْسِ الكَلاَمِ خَبَّا

نُؤَوِّلُ الوجوهَ والمعانىَ التى تَرُوغُ مِنَّا مَنْطِقًا وقَلْبَا

حتى خَبَا ضَوْءُ الأصيلِ ذائبًا فى الأُفْقِ ذَوْبا

وأغمضَ النَّهارُ أَجْفَانًا ثَقيلةْ

وأرسلَ المساءُ أشباحًا نَحيلةْ

تموجُ فى السحائبِ التى تشابكَتْ
كأنَّهَا عِصَابَةٌ دكْناءُ فوقَ جَبْهَةِ السَّماءْ
تكادُ تَطْمِسُ الشَّفَقْ
وتَخْنُقُ الغَسَقْ

وكنتُ واقفًا لدى سبُّورَتى
أنظرُ من شبَّاكنَا
إلى السَّوادِ البَارِدِ الذى يُجَلِّلُ الأُفُقْ
ومِلْءُ أُذْنَىَّ صِياحُ طلابِ المَسَاءْ
أمشاجُ ضِحْكٍ وصِياحٍ ونَزَقْ
وشَقْشَقَاتِ خَافِتاتٍ فى ذَوائبِ النَّخيلْ
مَالَتْ مع الأنْسَامِ حيثُ تَميلْ
وخَلَّفَتْنى واقفًا لَدَى السبُّورةْ
أخُطُّ ألفاظًا كأنّها المعابدُ المهجورةْ
جُدْرانُها تَضِجُّ بالأَصْداءْ
وفَوْقَها آثارُ فَنّانٍ قديمْ
مضى وخَلَّفَ الهَبَاءْ !
وعندما استَدَرْتُ من سبُّورتى

بقلبِ من يَرُوعُه جلالُ آيةِ الغُروبْ
وَجَدتُها قُبالَتى
على جَبينِها عِصَابَةٌ
سوداءُ مثلُ عُقْدَةِ السّحابْ
تُتَابعُ الحديثَ فى صَمْتٍ رزينْ
وقد تَدَثَّرتْ مثل السَّماءْ
بكلِّ ما يُخْفى ولا يُبينْ
كأنّها بِدِرْعِهَا اتَّقَتْ
أَسِنَّةَ الرّماحِ فى أيدى غُزاةِ اللَّيْل أو تَحَصَّنَتْ
ضِدَّ النِّصَالِ المُشْرَعَاتِ باليمينْ !
وفى لُحَيْظَةٍ كأنّها سَنَا بَرْقٍ وَمَضْ
تَبَسَّمَتْ
وفى لُحَيْظَةٍ تَكَسَّرَتْ
نِصَال ظُلْمَةِ الغُروبِ عندَ حافَّةِ الثَّنَايَا
وخِلْتُ أننى أرى الشَّظايا
وأنّ نوراً غامراً يفيضُ فى الحنايا
أو قُلْ كأنَّ البسمةَ النَّدِيَّةْ
فكَّتْ عِقَالَ العُقْدَةِ القَصِيَّةْ

وأَطْلَقَتْ من القُيودِ أَلْفَ جِنّيٌ وجِنِّيَّةْ

تَلاَعَبَتْ فى جَفْنَىْ الصَّبِيَّةْ

ورَفْرَفَتْ كأنّها فراشاتٌ خَفِيَّةْ

ألوانُها بَهِيَّةْ

غَزَّالَةٌ نَسَّاجَةٌ فَتَّانَةٌ فَتِيَّةْ

تُقيمُ فى الهواء سُلَّمًا مِن الخُيوطِ العَسْجَدِيَّةْ

يرومُ أسبابَ السَّماءِ صَاعِداً بلا كَلاَلْ

ويُفْعِمُ المكانَ أَلْحانًا شَجِيَّةْ

أو قُلْ نِثَاراً من أَرِيجِ بَسْمَةِ الدَّلاَلْ

وهى تأتى بالصباحِ للبَرِيَّةْ !

كيفَ ابْتَسَمْتِ يا صَبِيَّةْ

فعادَتْ الأصواتُ للصَّدَى

وأصبحَ الذى انتهى كأنّه ابتدأ

واخْتَلَطَ الزَّمَانْ !

لقد عبر محمد عنانى فى تلك القصيدة من الوجود والعدم بأسلوب الخطاب غير المباشر من خلال المعادل الموضوعى للكلمة (الكلام، المعانى، منطق، صياح، ألفاظا، أصداء، الهباء، صمت، الأصوات، الصدى)، وكذلك النور (ضوء، نهار، المساء، الشفق، الغسق، السواد، غروب، سوداء، برق، ظلمة، نور، وميض، نوراً).

واستخدام النور والكلمة يلخص الموقف الميتافيزيقى عند عنانى، فالله (المطلق) الوجود نور، وكذلك نرى أنه فى البدء كانت الكلمة (النصوص، الهرمسية، الكتاب المقدس، القرآن الكريم).

هذا هو أسلوب الخطاب غير المباشر، ليس هناك تعبير مباشر عن العاطفة بواسطة الصفات الناعمة والواصفة، وليس هناك تمثيل للعاطفة من خلال تشخيص مجازى بعينه، وإنما اتصال بين الشاعر والقارئ بواسطة صورة، أو سلسلة من الصور، ذات قيمة ذاتية وموضوعية، وبما أن وجودها الموضوعى من طرف واحد فإن معناها الذاتى متعدد الأبعاد، ومن ثم تنبثق عنه أكثر من دلالة.

كلما حاولنا أن نصل إلى الوجود، وصلنا إلى العدم، وكلما حاولنا أن نصل إلى العدم وصلنا إلى الوجود، فكل منهما يؤدى إلى الآخر، وهذه الحركة - حركة الانتقال من الوجود إلى العدم، ومن العدم إلى الوجود - هى الصيرورة، والصيرورة هى ذلك الاتحاد الذى يعبر عن الهوية والتباين فى آن معًا، أو هو الهوية فى التباين، فإذا لم يكن هناك تباين لا يمكن أن يكون هناك انتقال ولا صيرورة، فإذا قلنا: إن « أ » تصير، فلابد أن يكون معنى ذلك أنها تصير إلى «ب»، أى: إلى شىء آخر مختلف عنها، إذ لا يمكن لـ « أ » أن تصير « أ » لأنه ليس ثمة فى هذه الحال انتقال ولا صيرورة، ومعنى ذلك أنه حينما تكون هناك صيرورة فإننا نجد أنفسنا أمام وجود فى لحظة عبور إلى العدم، أو حالة عدم فيها حالة وجود قد مضى تواً أو العكس، نرى حالة عدم فى لحظة تحولها إلى وجود أو حالة وجود فيها حالة عدم قد مضى تواً، وقد عبر عنانى عن هذا الموقف بذكر الحالات الانتقالية مثل: الشفق والغسق.

فلم يعد الوجود الآن طبقة واحدة فقط كما كان طوال معالجتنا للأشياء تحت مقولات الكم والكيف والقدر، بل هناك الآن وجود عميق أو جوانىّ أو ماهوى، ثم هناك قشرة خارجية ينظر إليها بادئ ذى بدء على أنها غير حقيقية وغير ماهوية،

فالأشياء جميعًا لها طبيعـة دائمة، كما أن لها وجوداً خارجيًا، ومعنى ذلك أن الوجود قد أصـبح ينقسم إلى طبـقتين مرتبطتين ارتبـاطًا وثيقًا وضـروريًا بعد أن كان له طبـقة واحدة فقط، ومن هنا كـان الطابع العام للماهية هو أن كل شيء أصـبح ينظر إليه من وجهة نظر مـزدوجة، فنحن لم نعد نأخذ العـالم بقيمته الظاهـرة، وإنما نميز بين ما هو موجـود وجوداً مـاهويًا، أعنى مـا هو ماهيـة، وبين ما يبـدو ونحن ننشد النفـاذ إلى وجوده الجـوانى، فنبحث عن الجـوهر تحت الأعراض، ونحاول أن نجـد لكل نتيـجة سببًا، وهكذا، وجـميع هذه الموجودات التى لها مـثل هذه الطبيعة الثنائـية تتألف من وجود أساسى ووجود مدعوم الأساس، وتندرج تحت عنوان عام هو الماهية، وتشتمل على فكرة شيء قابع خلف الوجود المباشر الذى يظهر أمامنا.

وهناك نتيجة أخرى هامـة لهذا المنهج يمكن أن تلتمس فى دهشة الوعى من أنه لم يتـسن له قـط إدراك مكنوناته الخـاصـة؛ فـنحن حين نمعن الفكر فـى تصـور شـائع كالصـيرورة - مثلاً - ونجـد أن ما يصيـر هو الموجود واللاموجـود فى وقت واحد، وندرك أن الصيرورة هى هوية الوجـود والعدم، فإنه قد يدهشنا غـاية الدهشة أن نجد هذا المضمون الهائل فى جوف هذا التصور البسيط.

ولكن هل اختيار محمد عنانى «للكلمة» كمعادل موضوعى «الوجود» كان اختياراً موفـقًا ؟ الحق أن الكلمة يمكن أن نعـتبـرها الكون الأصغـر للوجود، فالكلـمة على المستوى الصوتى تحمل فى داخلها التـضاد بين الأصوات Voiced والأصوات Voice-less، ولا يمكن تصور هذا دون ذاك، وعلى المستـوى الدلالى فإن الكلمة فى الأصل تحمل معانى متضادة، وقـد أوضحت هذا فى الفصل الخاص باللغة من كتاب المذاهب النقدية، وعلى المستوى البنائى كذلك، لو طبقنا فكرة اسبينوزا أن «كل تحديد سلب»، فعندمـا أقول: إن تلك الكلمـة «اسم»، معنى ذلك أنهـا ليست صفـة، ولا ظرفا ولا فعلا مثلا.

ويصدق الشيء نفسه على العلاقة بين الكلمة (الوجود) والصمت (العدم) والهباء (الصيرورة). فكلمة «الهباء» قد تعنى «الكلمة» فى التأويل الصوفى، وتعنى الشىء المُنَبثّ الذى تراه فى البيت فى ضوء الشمس والهباء أيضًا دُقاق التُراب، فإذا كان المعنى الثانى المقصود يعنى هذا اتفاق عنانى فى رؤيته مع أمل دنقل، ولكن اميل من سياق منطق عنانى إلى الأول أى «الكلمة». فمن سياق منطقه يحاول أن يوحد بين الأضداد. وحتى إذا كان المعنى الثانى هو المقصود فإن هذا التراب لا يرى إلا فى الضوء ، أى بنور الوجود. فمن هنا نقول إن رؤية عنانى تختلف عن رؤية أمل دنقل الميتافيزيقية.

أجد هنا من واجبى أن أتناول قضية التضاد التى استخدمها عنانى وأمل دنقل، إذا أمعنا النظر سوف نجد فى مقولة التضاد أن الموجب والسالب يعتمد كل منهما على الآخر اعتمادًا كاملاً، فالموجب يكون كذلك بالإشارة إلى السالب، والسالب سالب فحسب لأنه مضاد للموجب، وبما أن كلاً منهما يحمل نفس العلاقة، فإن الواحد منهما يمكن لذلك أن يحل محل الآخر، فالموجب هو كذلك سالب، والسالب هو كذلك موجب، فنحن نستطيع أن ننظر إلى الشمال على أنه موجب، وفى هذه الحالة يكون الجنوب سالبًا، ولكنا نستطيع كذلك أن ننظر إلى الجنوب على أنه موجب، وفى هذه الحالة يكون الشمال سالبًا، ومن ثم فالموجب هو السالب، والسالب هو الموجب، فهما شىء واحد، وكل منهما يعتمد على الآخر اعتمادًا مطلقًا، وهذا الاعتماد المطلق هو ما يكون مقولة الأساس، لأن السالب يعتمد على الموجب، ومن ثم فالموجب هو أساس السالب، وبالمثل نجد السالب هو أساس الموجب، وبالتالى فكل منهما هو أساس الآخر على حد سواء، فالتمييز بينهما قد تلاشى، واتحادهما هو مقولة الأساس، والأساس هو وحدة الهوية والاختلاف، وهذا يوضح قضية الوجود (الموجب) والعدم (السالب).

والحياة التى نقول عنها إنها تجمع نقيضها فى جوفها لا نصل إليها عن طريق الفهم أو الفكر لأنها ترتفع بذاتها عنهمـا، إن الفكر يمزق الوجود الحى، وهى نظرة يجاوزها الدين والفن حيث نرى الحياة المتناهية ترتفع إلى الحـياة اللامتناهية، وما ذلك إلا لأن الحياة المتناهيـة هى نفسها حياة، وبالتـالى فهى تتضمن فى جوفـها إمكان الارتفاع إلى الحياة اللامتناهية، أمـا الفلسفة فهى لا تستطيع أن تبلغ مستوى الشـعر لأنها عبارة عن عملية تفكير، أى أنها تتضمن التعارض بين العقل المفكر وموضوع تفكيره.

لقـد عبـر مـحمـد عنانى عن الوجـود «بالنور» والعـدم «بالظلمـة» والصيـرورة «بالغسق/ الـشفق». وأجد أن من واجـبى شرح الفلسـفة التى بنى عليهـا عنانى تلك الرؤية.

فـى تنـاولى لقـضيـة التضـاد عنـد مـحمـد عنـانى، استـعرت مـن الفـيلسـوف ر.ج. كـولنجـوود مصطـلحـين همـا: مصـطلـح «تـداخـل الفـئات»، ومـصطلـح «سُـلَّم الأشـكال الفلسـفـية»، وذلك مـن كـتابـه المـهم «مقـال فى المنهـج الفلسـفى Essay on Philosaphical Method.

تقـوم فكرة تداخل الفئـات على القـاعدة المنهـجيـة التى تقول: «إن كل إيجـاب يتضمن سلـباً» فهناك تداخل بين عنصرى الحكم الفلسـفى من حيث الكيف (السلب والإيجاب)، فكل سلب يتضمن إيجاباً، وكل إيجـاب يتضمن سلباً، أى أن كل إثبات يتضمن نفيا، وكل نفى يتضمـن إثباتاً، والعناصر السلبية فى الحكم الموجب تعطى قوة وفعالية لما نثبته لأنها تشير فـقط إلى ما يُقصد إنكاره بالضبط، فعلى سبيل المثال عندما أقول: «إن أنواع الجنس الفلسفى متـداخلة» فأنا أنكر شيئاً محدداً تمامـاً، أنكر القضية التى تقول: «إن الأجناس الفلسفية تستبعـد بعضها بعضاً بالتبادل» وهذا الرفض المحدد لحكم من الأحكام المتعارضة مع ما نثبته يؤكد ويحدد المغزى الدقيق للإثبات.

أى يمكن أن يحـدث تداخل لفئتـين يمثلان نوعين معـاً، ففى مـجال الفن مـثلاً، فالعمل الفنى بما هو كـذلك له طبيعة الجنس التى تتحقق على نحـو مختلف فى طبائع

نوعية خاصة مثل الشعر والموسيقى، فكيف إذن نقوم بتصنيف الأغنية ؟ إن الحس المشترك - كما يقول كولنجوود - لا يعتبرها عملين فنيين منفصلين، أى: قصيدة ومقطوعة موسيقية، وبالتالى ربما ينطوى الأمر على مفارقة وصفهما بأنهما نوع ثالث، لا هو موسيقى ولا هو شعر؛ ولن يفيد فى شيء أن نقول: إنهما شعر وموسيقى، أو: إنهما عمل فنى واحد يحتوى الصورتين النوعيتين معا.

وإذا صحّ ذلك - وهو كما قلت أمر معروف فى كتب المنطق المدرسية - تصبح الأحكام الموجبة والأحكام السالبة أبعد ما تكون عن أنواع تستبعد بعضها بعضاً بالتبادل، وهذا يعنى أن كافة الأحكام السالبة، وليس بعضها فحسب، تعتبر أيضاً أحكاما موجبة، لكن إذا تردد القارىء فى قبول هذا الرأى، فربما سلَّم، على الأقل، بأن هناك بعض الأحكام التى تكون موجبة وسالبة فى وقت واحد، فإذا قلت: إن ساعتى قد توقفت، فإنى أُثبت أن جهازها قد توقف، كما أنفى أنها تعمل؛ لكن هذا القول ليس عبارة مركبة مكونة من قضية موجبة وأخرى سالبة؛ فأنا هنا أقول عبارة واحدة، وليس عبارتين، ولكنها عبارة تشمل الإثبات والنفى معاً؛ إثبات شيء معين ونفى ضده.

فى معالجتى لموضوع الألوهيه، كنت أعمل بمصطلحين: هما «التسامى» و«الحلولية»، وفى ضوء فكرة تداخل الفئات فإنه مهما كانت العبارة التى تعبر عن أقصى درجة من التسامى فإنها لا تخلو تماما من مفهوم الحلولية كما وكيفا، وبهذه الطريقة لن نصل إطلاقا لدرجة الصفر فى سُلّم الأشكال الفلسفية، بل سنقف عند وحدة معينة من وحدات التسامى قد تمثل أدنى وحدة يمكن أن يتحقق فيها التسامى، وقس على هذا أى صفتين يظن أنهما متضادتان كالخير والشر، والفضيلة والرذيلة، أو الجمال والقبح، أو الصواب والخطأ، وهكذا يمكن دمج التضاد والتمايز فى علاقة واحدة ويختفى بذلك التضاد المطلق والتمايز المطلق، ومن هذا المفهوم جاءت نظرية الواقعية الروحية فى الأدب.

وفى إطار فكرة تداخل الفئات نجد، وبوجه خاص، تلك الفكرة الرائعة «فكرة الهوية مع الاختلاف» التى لولاها ما استطاع الفكر أن يتقدم خطوة واحدة نحو الحقيقة الفلسفية، فإذا ما وضعنا الوجود (النور) واللاوجود (الظلمة)، أو أى متضايفين آخرين، كلا مقابل الآخر، فلن نستطيع أن نقول إنهما مختلفان أو أنهما فى هوية، ولا تكمن حقيقتهما فى اختلافهما ولا فى هويتهما، وإنما فى هويتهما مع اختلافهما.

لو وضعنا على سلم الأشكال الفلسفية النور الوجود على أعلى السلم، والظلمة العدم، وهما المصطلحان اللذان وصف بهما عنانى قضية الوجود والعدم، سنجد أننا نصل إلى درجة فى السلم لموقف يحمل الاثنين معا، وهو يعبر عن الصيرورة أيضًا فى عبارة الغسق/ الشفق، فالغسق هو صيرورة من النور إلى الظلمة، فكأن الوجود فى حالة صيرورة دائمة.

قد يقول القارئ: ليس من أجل هذا نقرأ الشعر والأدب، إننا نقرأ الأدب لنعرف كيف نعيش ؟ لنعرف الخير من الشر، هل عند عنانى موقف معين فى الأخلاق Ethics، لو طبقنا القياس على فكر عنانى سوف نجد أن المثل الأعلى عنده هو التوفيق بين الأضداد: بين الحياة والفكر، بين الإيمان والعقل، بين الروح والمادة، وهو الهدف الذى كان الرمانسيون ينشدون تحقيقه، فدكتور عنانى من الشعراء اتباع نظرية الواقعية الروحية، ويصدق الشىء نفسه على العلاقة بين الخير والشر، وتتكرر العلاقة نفسها بين الصواب والخطأ، وبين الجمال والقبح، وبين جميع ازواج الأضداد التى تتشكل فى فكر عنانى.

فعلى سبيل المثال الخير والشر (أو أى زوج آخر) فالحد الأدنى هو خير لكنه شر بالنسبة للحد المجاور له، فالأدنى ليس خيرًا بصفة عامة فحسب، بل هو خير بطريقة معينة؛ وإذا فقد خيرته عند مقارنته بالحد المجاور له، فإن ما يفقده هو نوع معين من الخير، إذن فالحد الأعلى مقارنة بالأدنى يملك نوعًا معينًا من الخير يتناسب مع الحد

الأدنى، أى أن الأعلى يفـوق جاره فى درجـة الخيـر، ويطرحه على أرضــه إن صح التعـبير، والحد الأدنى يتـعهد بأكثـر مما يستطيع تقديمه؛ ويدعى عـرض نوع معين من الخير، لكنه لا يـستطيع فى الواقـع أن يفعل ذلك بأكـثـر من أسلوب تقـريبى وغيـر مناسب، كما أنه لا يمكن أن يحقق الخير بشكـل تام، لذلك فهو لا يستطيع كلية حتى تحقيق شكله النوعى وغير التام والذى يعـبّر من خصائصه الذاتية، لأن ذلك لا يتحقق إلا بشكل حقـيقى وأصيل عن طريق الحـد الأعلى الذى يليه، والذى بدوره لا يدعى عرض هذا الشكل بـل يدعى عرض الشكل الذى يعلوه، وهكذا فـإن كل حد، الذى هو فى ذاته شكل نوعى للخـير، له عـلاقة مـزدوجة بجيـرانه بالمقارنة مع مـا يندرج أسفلـه، فإنه يدعى قـبوله؛ وبالمقارنـة بما يعلوه فإنه يدعى بأنه هو ذلك الشـىء، إنها علاقة يصفهـا كولنجوود بأنها واعدة ومنجزة، أو يصف الحد الأعلى بأنه هـو الحقيقة بالنسـبة للأدنى الذى هو الـظاهر، أو أن الأعلى هو المثالى بـالنسبـة للأدنى الذى هو تقدير تقريبى.

وعند مـقارنة أدنى حـالة فى السُلّم بالحالة الـتى تعلوها، فإنهـا لا تفقـد خيـرها الحقيقى، وتكتسب خاصية الشر فـحسب، بل تصبح فعلاً متحداً فى هوية واحدة مع الشر بصفة عامة؛ وتجد فيهـا الفكرة المجردة للشر تجسيداً عينيًا، وعند هذه النقطة فى السلّم فـإن تحقـيق الخيـر يعنى ببسـاطة سلب هذا الشىء، والأمـثلة على ذلك عامـة ومألوفة، فكل طريقـة جزئية معينة لتكون خـيراً تنطوى على صراع مع بعض أشكال خاصـة من الشر، بعض الأشكال التى تحرص باسـتمرار على ارتكاب الخطيـئة؛ وفى مثل هذا الموقف فـإن ذلك التحريض على ارتكاب الأثم لا يظهر بوصـفه شكلاً بديلاً للإثم، بل يظهر بوصفـه الإثم فى حد ذاته، وكل إنجاز للصواب يتـضمن صراعًا مع بعض الأخطاء الجزئيـة، التى لا ينظر إليهـا مرة أخرى على أنهـا أحد الأخطاء الممكنة (وكثيراً ما تـكون عرضية) أو ينظر إليها على أنها لا تزال فى درجة أدنى مـن الحقيقة بوصفها جـزئية أو جزءاً مؤلفًا من شذرات حقيـقية، بل ينظر إليها بوصفـها تتحد مع الخطأ بصفة عامة.

ومع ذلك فليس الخير والشر صفتين متمايزتين، إذ قد تحتوى الصفة الواحدة منهما على قدر قليل أو كثير من الأخرى، فالشر ليس سوى درجة دنيا، أو نوع أدنى من الخير وقد تصورناه معارضًا للدرجات وأنواع أعلى، وإذا نظرنا إلى الشر فى ذاته فحسب، وجدنا أنه حتى هذه الحالة الدنيا من الخيرية هى خير، فليس هناك جريمة أو رذيلة إلا وتظهر للشخص الذى يتقبلها بوصفها خيرًا، فهى خير ضمن حدودها الخاصة، وبالطريقة الخاصة، وفى اللحظة المعينة التى تروق له فيها صفة الخير؛ فليس هناك خطأ يتحكم فى الشخص الذى يرتكبه بحيث لا يعتقد فى لحظة ما أنه صواب؛ وليس هناك عمل من أعمال الفن مهما بلغ من التزييف المتقن فى الذوق قد لا نظن فيه الجمال، فالناس الذين يقبلون هذه الأشياء ويعجبون بها هم أناس مخدوعون، لكنهم ليسوا مخدوعين على نحو خالص أو بسيط؛ ويمكن أن نرى ذلك بأنفسنا؛ إذا ما تبنينا وجهة نظرهم، فإذا ما اقتنع شخص ما بهذا المستوى المتدنى جدًا فى الدرجة والنوع بالنسبة للخير، أو الحق، أو الجمال فهو فى الواقع يصل إلى ما يطلبه. ولم يُخدع إلا فى الظن بأن الخير، أو الحق، أو الجمال لا يشمل أكثر من ذلك. إذ الواقع أن الرذيلة تحقق شيئًا ما من الخير كالتخلص من الألم، والصداقة الجيدة، أو إحساسًا بالتحرر. العلاقة نفسها القائمة بين أدنى حد فى السُلّم والحد الذى يعلوه مباشرة تعود إلى الظهور بين أى شكلين متجاورين، فكل شكل هو خير فى ذاته، وشر فى علاقته بالحد الذى يعلوه؛ وهكذا، فحيثما نقف على السُلّم، نكون فيه عند أدنى حد؛ وعلى العكس، مهما اتجهنا إلى أسفل، فهناك دائمًا إمكانية الانخفاض إلى درجة أدنى دون الوصول إلى الصفر المطلق.

إن أدنى عضو فى السُلّم يحقق الحد الأدنى من ماهية الجنس هو بالفعل تحقيق لهذه الماهية بقدر ما يمتد، ومن ثمَّ فهو يتميز عن التحققات الأخرى للماهية، إلا أنه يمثل درجة متطرفة بوصفه حالة محدودة، ومن ثمَّ فهو يمثل تضادًا نسبيًا مع بقية الأشكال الأخرى فى السُلّم، فلو حاولنا مثلاً أن نشكل فكرة ما عن شر خالص، سنجد أنه إذا كنا نعنى بذلك غيابًا تامًا للخير - أى نعنى صفرًا فى سُلّم الخير - فإننا

لن نجد أمثلة له، بل أننا لن نستطيع حتى أن نُشكل له تصوراً، ومهما كانت العبارة تفيد كتعبير عن شيء بغيض، فإنها لا تفسر أى واقعة، ولا ترمز حتى لأية فكرة، إن الحالة الحقة، أو التصور الحقيقى للحد الأقصى من الشر هى حالة أو تصور لفعل ما أو لصفة ما لا تخلو تمامًا من الخير، مهما كانت درجتها من الشر، إلا أنها تشمل حداً من الخير يصل إلى درجة متطرفة كمًا وكيفًا، وهنا لا نقف فى سُلّم الخير عند الصفر، بل نقف عند وحدة من وحدات الخير.

ويصدق الشيء نفسه على العلاقة بين الخير والشر، فعندما نصف رجلاً بأنه شرير فإن ذلك لا يعنى أن نقول فقط: إنه يقوم بأفعال قليلة من الخير أو بأفعال هى أقل خيراً فى درجتها أو فى نوعها عما يقوم به رجل آخر نقول عنه: إنه رجل خيِّر؛ بل نقول: إنه يؤدى أفعال الشر بصورة إيجابية، وهذا يعنى أن ما هو شر متميز عَمَّا هو خير ومضاد له أيضًا، وتتكرر العلاقة نفسها بين الصواب والخطأ، وبين الجمال والقبح، وبين جميع أزواج الأضداد التى تتشكل فى الفكر الفلسفى، وهكذا فإن التضاد الموجود بصفة عامة بين المصطلحات الفلسفية هو تضاد وتمايز فى وقت واحد، ويبقى قائمًا بين مصطلحات لكل منها خاصية محددة تميزها عن غيرها، ومع ذلك فهى تشكل معًا زوجًا حقيقيًا من الأضداد.

تقوم نظرية كولنجوود على فكرة أن كل شيء يشكل عنصرا فى «موقف» ما يرتبط بكل شيء آخر فى ذلك الموقف، ليس بعلاقة الوجود فحسب، وإنما عن طريق الاعتماد المتبادل، ومن ثم عندما يكون عنصر فى الموقف هو العقل والعنصر الثانى شيء معروف فى العقل، فإن العارف والمعروف يعتمد كل منهما على الآخر.

لو أخذنا «الخير» و«الشر» مثلا، هذا المنهج يضع «الشر» أسفل سلم الأشكال الفلسفية ويضع «الخير» على قمة السلم.

العلاقة نفسها القائمة بين أدنى حد فى السُلّم والحد الذى يعلوه مباشرة تعود إلى الظهور بين أى شكلين متجاورين، فكل شكل هو خير فى ذاته، وشر فى علاقته

بالحد الذى يعلوه؛ وهكذا فحيثما نقف على السُلّم، نكون فيه عند أدنى حد؛ وعلى العكس، مهما اتجهنا إلى أسفل، فهناك دائما إمكانية الانخفاض إلى درجة أدنى دون الوصول إلى الصفر المطلق، وهذا يعنى أنه إذا كان هناك شيئان أ، ب فإن العلاقة بينهما لا يمكن أن توجد كلها فى أ وحدها أو فى ب وحدها، وإنما يمكن أن توجد فقط عن طريق المقارنة بينهما مقارنة خارجية، ومثل هذه العلاقة الخارجية هى ما يسمى بالمشابهة والمخالفة.

«ليس هناك شيئان متشابهان أتم ما يكون التشابه» تلك قاعدة تعنى أن الشيئين متشابهان ومختلفان فى آن واحد، هما متشابهان لأنهما معاً أشياء، ولأنهما بصفة أكثر عمومية اثنان، لأن كلاً منهما شىء وكلاً منهما واحد كالآخر سواء بسواء وبالتالى فكل منهما يشبه الآخر من هذه الزاوية، وهما مختلفان على أساس افتراض القاعدة نفسها، وهكذا نصل إلى هذه النتيجة: إن الأشياء تختلف فى جانب وتتشابه فى جانب، وهو ما تعبر عنه مقولة المشابهة والمخالفة.

فى سلم الأشكال تتدرج علاقة الترابط بطريقة منطقية منسقة فى نسق متدرج للحقيقة، تتدرج فيه الأشكال بين طرفين: طرف أدنى يمثل درجات الحقيقة، وطرف آخر يمتد إلى ما لا نهاية مفتوح دائماً على المستقبل، فى حركة تطورية تستوعب السلب والإيجاب، التنوع والاختلاف، التمايز والتعارض فى وحدة واحدة لا انفصام فيها، وفى كل مرحلة على السلم تكتسب فيها الذات العارفة كل معرفة سابقة، وتابعة للتجربة الكلية والجزئية والفردية وتقوم بتصحيح تحريفاتها متطلعة بذلك نحو ما ينبغى أن يكون عليه الفكر فى المستقبل.

وهكذا فإن هذه الرؤية للعلاقة بين مصطلحات المجموعة الفلسفية بوصفها علاقة تمايز وتعارض فى وقت واحد تجعل السُلّم لا يبدأ من الصفر بل بوحدة تشكل أدنى تحقق لماهية الجنس، وهو ما يُعد سلبياً للماهية بالقياس إلى الحدود العليا، وهو ما يوجد بين أى حدين متجاورين فى السُلّم..

ويمكن أن نصف هذه العلاقة - كما هى هنا - بالتعبير المجازى بأنها علاقة واعدة ومنجزة؛ أو قد نصفها بالقول: إن الحد الأعلى هو الحقيقة Reality بالنسبة للحد الأدنى الذى هو الظاهر Appearance، أو: إنّ الحد الأعلى هو المثالى بالنسبة للحد الأدنى الذى هو تقدير تقريبى، أو هو الحقيقة التى يكون الحد الأدنى بالنسبة لها انحرافاً.

إذن فكل حدّ فى السُلّم يلخص السُلّم كله إلى ذلك الحد، وحيثما نقف فى السُلّم، فنحن نقف عند الذروة، وهكذا يمكن حذف درجة اللاتناهى وكذلك درجة الصفر من السُلّم، ليس لأننا لا نصل أبدا إلى تجسيد حقيقى لتصور الجنس، بل لأن الشكل النوعى الذى نقف عنده هو تصور الجنس ذاته إلى الحد الذى يتصوره فكرنا، والشكل المباشر التالى للحد الأدنى الذى نقف عنده، من وجهة النظر هذه، هو الطريق البديل الممكن لتحديد هذا التصور، وهو الطريق الخطأ لتحديده فى الوقت نفسه؛ وعلى الضد من الطريقة التى نعتقد أنها الطريقة الصحيحة، ومن ثمّ ضد التصور ذاته، فإن ما تقدمه من محاولات ككل عن التصور هو فى الحقيقة عنصر ضمن الكل الذى يعاد إثباته فى ذلك الشكل، بوصفه عنصراً فى شكل بلغ الذروة، أى: أقصى حد فى السُلّم، فجميع المراحل الدنيا فى السُلّم متداخلة فى هذا الموقع، وهذا فى الواقع قد تجمعت فيه مرتين: مرة على نحو مزيف، فى تنويع تقريبى، حيث يُساء تفسير دلالتها وتجمعها فى وحدة زائفة، ومرة ثانية على نحو صادق، فى شكل الذروة، أى: أقصى حد فى السُلّم.

على سبيل المثال، إذا تمّ تقسيم الأفعال إلى أنواع متعارضة كالخير والشر، فإن هذين الحدّين سيكونان فى حد ذاتهما الحد اللانهائى وحد الصفر فى سُلّم الأشكال، وسوف تشارك الأشكال المتوسطة فى الحدين المتضادين معاً، فكل منهما يكون خيراً إلى درجة معينة، ويكون كذلك شراً إلى درجة معينة، وبالقدر الذى لا يكون فيه

أفضل من ذلك لدرجة أنه سيكون هناك تداخل فى جميع الحالات المتوسطة بين الخير والشر، أمـا الحالات الوحيدة التى تركت فـى الهوامش خارج التداخل فـسوف تكون التجريدات الخالصـة للخير والشر فى ذاتهما، لو كان من الممكن حقـاً أن نتصور مثل هذه التجريـدات، أما الأشكال المتوسطة، فلما كـان كل منها قد تحدد بواسطة تركـيبة فريدة من الأشكال القصوى، فـلابد أن تستبعد الواحدة منهـا الأخرى بالتبادل، بمعنى أنه حيثما يبدأ شكل ينتهِ الشكل التالى.

إن الحد الأدنى من أى حدّين مـتجاورين هو خير فى ذاته لكنه شر بالنسـبة للحد المجاور له، والخيـر والشر يستخـدمان هنا للتوضيح فـحسب؛ وقد نستخـدم بالطريقة نفسـها الصـواب والخطأ (الصدق والكذب)، أو أى زوج آخـر من الحدود كـالوجود والعدم، المفارق والمحايث والآن، فالأدنى ليس خيراً بصفة عامة فحسب؛ بل هو خير بطريقة مـعينة؛ وإذا فقد خيـريته عند مقارنتـه بالحد المجاور له، فإن مـا يفقده لا يُعّد خيراً محضاً بصفة عامة؛ بل ينبغى أن يكون نوعاً معيّناً من الخير، إذن فما الذى يظفر به الحدّ الأعـلى من هذه المقارنة ؟ إن الذى يفـوز به مرة أخـرى ليس هو الخيـر فقط بصـفة عـامة، بل هو نوع مـعين من الخيـر مناسب للحـد الأدنى، وهكذا فإن الحـدّ الأعلى لا يملك فقط ذلك النوع من الخـير الذى ينتمى إليـه بما له من حق خاص، بل يملك أيضاً ذلك النوع الذى ينتمى أصلاً أو فى ذاته إلى جاره، فهو لا يفوق جاره فى درجة الخير فقط، لكنه يطـرحه على أرضه، إن صحًّ التعبير، أما الحدّ الأدنى فـيتعهد بأكثر مما يستطع تقديمه؛ ويدعى عرض نوع معين من الخير، لكنه لا يستطيع في الواقع أن يفعل ذلك بأكثر من أسلوب تقريبى وغير مناسب؛ كما أنه لا يمكن أن يحقق الخير بشكل تام، لذلك فهـو لا يستطيع كلية حتى تحـقيق شكله النوعى وغير التـام بشهادة الجميع والذى يُعَدّ من خصائصه الذاتية؛ إن ذلك لا يتحقق إلا بشكل حقيقى وأصيل عن طريق الحـد الأعلى الذى يـليه، والـذى لا يدعى عـرض هذا الشكل بل عـرض الشكل الذى يعلـوه، وهكذا فـإن كل حدّ، الـذى هو فى ذاته ببسـاطة شكل نوعى

للخير، له كذلك علاقة مزدوجة بـجيرانه بالمقارنة مع ما يندرج أسفله، فإنه يدعى بأنه هو ذلك الشيء.

إن هذه الحالة الدُنيا من الخير ترتبط يقينا بعلاقة التمايز مع حالات أخرى بوصفها حالـة قصـوى من حالات الخـير؛ إلا أنهـا ترتبط بها أيضـاً حالات أخـرى عن طريق التضاد بوصـفها حالة دنيا إلى أقـصى حد من حيث الدرجة والنوع، وبوصفـها حالة سلب أو انعدام الخير وحضور لشيء يعادى الخيـر، فهذه الحالة الدنيا من الخير ليست شيئـاً تمثل طبيعته الأخلاقـية الخير كله، بمقدار مـا تكون له طبيعة أخلاقـية، بالطريقة نفسها التى لا تمثل بهـا درجة حرارة جسم شديد البرودة - مهمـا كان قدرها - الحرارة كلها، فالشخصية أو الفعل الذى لا يمتلك سوى أدنى درجة أو أدنى نوع من الخير من حيث الـدرجة والنوع ليس مـوجوداً بالفـعل أكثر من وجـود من يحقق أعـلى درجة وأعلى نوع من الخـير، فهـو يفعل شـيئاً مـا، أو هو شيء ما، ليس بأقـل تحديداً من ذلك، فهو شيء له كـيف أخلاقى لا نكون قد وصفناه بشكل كـامل إذا ما قلنا عنه: إنه نوع هزيل جداً من الخير، وينبغى أن نذهب أبعـد من ذلك ونسميه شرا على نحو إيجابى، أى: ما يضاد الخير.

لقد عـبر د/ عنانى عـن الوجود «بالنور» والعـدم «بالظلمة» والصـيرورة بتـعبـير «الغـسق/ الشفق» وهو بذلك يتـفق مع التصـور الدينى والعلمى والفلسـفى للذات الإلهية أو الماهية الإلهية ؟ لنبدأ بالفكرة الدينية عن ماهية الله سبحانه وتعالى.

لقد اتفق كل أنبـياء ورسل الإنسانية على أن مـاهية الله نور، فيقـول تحوتى أحد أنبياء مصر القديمة: إن

أمون [الله]

الذى لا مثيل له -

هو النور الخفى،

الذى يعرف بالفكر وحده

من خلال التأمل الواعى

وظهـر لموسى - نبى اليهـود - على أنه نار، والنار هو الجـانب المادى من النور، وهذا يتفق مع الطبيعة الواقعية للديانة اليهودية:

خروج ٣

الْبَرِّيَّةِ وَجَاءَ إِلَى جَبَلِ اللهِ حُورِيبَ. وَظَهَرَ لَهُ مَلاَكُ الرَّبِّ بِلَهِيبِ نَارٍ مِنْ وَسَطِ عُلَّيْقَةٍ، فَنَظَرَ وَإِذَا الْعُلَّيْقَةُ تَتَوَقَّدُ بِالنَّارِ وَالْعُلَّيْقَةُ لَمْ تَكُنْ تَحْتَرِقُ، فَقَالَ مُوسَى أَمِيلُ الآنَ لأَنْظُرَ هذَا الْمَنْظَرَ الْعَظِيمَ، لِمَاذَا لاَ تَحْتَرِقُ الْعُلَّيْقَةُ، فَلَمَّا رَأَى الرَّبُّ أَنَّهُ مَالَ لِيَنْظُرَ نَادَاهُ اللهُ مِنْ وَسَطِ الْعُلَّيْقَةِ وَقَالَ: مُوسَى مُوسَى، فَقَالَ هأَنَذَا، فَقَالَ لاَ تَقْتَرِبْ إِلَى ههُنَا، اخْلَعْ حِذَاءَكَ مِنْ رِجْلَيْكَ لأَنَّ الْمَوْضِعَ الَّذِى أَنْتَ وَاقِفٌ عَلَيْهِ أَرْضٌ مُقَدَّسَةٌ.

وفى المسيحية ظهر المسيح لحواريه على أنه نور:

الاصحاح السابع عشر

وَبَعْدَ سِتَّةِ أَيَّامٍ أَخَذَ يَسُوعُ بُطْرُسَ وَيَعْقُوبَ وَيُوحَنَّا أَخَاهُ وَصَعِدَ بِهِمْ إِلَى جَبَلٍ مُنْفَرِدِينَ، وَتَغَيَّرَتْ هَيْئَتُهُ قُدَّامَهُمْ وَأَضَاءَ وَجْهُهُ كَالشَّمْسِ وَصَارَتْ ثِيَابُهُ بَيْضَاءَ. (إنجـيل متى ١٦، ١٧).

وفى القرآن الكريم: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاَّ شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٣٥)﴾ [سورة النور].

وحتى فى الفلسفة يقول هيدجر عن الوجود (الله): إنه «نور».

ونرى نفس الفكرة فى العلم أيضًا، ومن أرقى صور الإبداع أن يكشف المبدع عن أوجه للشبه بين أشياء مختلفة أو لا يتوقع أحد أن يكون بينها عامل مشترك، أى أن يدرك الوحدة فى تنوع الطبيعة، فها هو ذا «هيجل» Haekel يرى فى كتابه عن لغز الكون (١٨٩٩) أن مختلف أنواع الطاقة الميكانيكية والحرارية والكهربية والضوئية والصوتية، كلها أوجه مختلفة لأصل واحد، أو جوهر رئيسى هو الطاقة فى حد ذاتها، لأنه يمكن تحويل كل صورة من هذه الصور إلى الصورة الأخرى.

لكل حضارة من الحضارات تصور كونى للعالم، أى نظرة يفهم وفقا لها كل شىء ويقيّم، والتصور السائد فى حضارة ما هو الذى يحدّد معالمها، ويشكل اللّحمة بين عناصر معارفها، ويملى منهجيتها، ويوجّه تربيتها، وهذا التصور يشكل إطار الاستزادة من المعرفة والمقياس الذى تقاس به، وتصورنا للعالم هو من الأهمية بحيث لا ندرك أن لدينا تصورا ما إلاّ حين نواجه تصوراً بديلاً، إمّا بسفرنا إلى حضارة أخرى، وإما باطّلاعنا على أخبار العصور الغابرة، وإما حين يكون تصور حضارتنا للعالم فى طور التحول.

ويمكن كذلك أن نقول: إن كل إنسان له تصور كونى للعالم، فكل إنسان فيلسوف بالطبيعة يميل للتأمل، وله نظرة يفهم وفقا لها كل شىء أيضًا ويقيم بها وجوده، والتصور السائد عند إنسان ما هو الذى يحدد معالم حياته وطريقة تفكيره ومعيشته، وبهذا التصور يحاول الإجابة عن السؤال الخالد: كيف أعيش؟ وهذا هو السؤال الذى يطرحه الأدب ويحاول الإجابة عليه.

لقد قامت الأديان على وجود فكرة المطلق (الله)، والفلسفة نفسها خاصة المدارس الكبرى لها تصورها.

نرى هيجل يعلن أن كل ما فى الوجود روح! وحيث إن التاريخ بأسره - من وجهة نظر مثل هذه المثالية الموضوعية - ليس إلاّ تاريخ الروح ذاتها، فليس من

المستغرب أن نجد هيجل ينتقل بعد ذلك إلى دورة جدلية جديدة، ألا وهى دورة الروح المطلق.

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل: هل يكون الدين - فى نظر هيجل - هو التصور الذى يكونه الإنسان لنفسه - باعتباره عقلاً متناهيًا - عن الله، أم أن الدين هو المعرفة التى يحصلها الله عن نفسه؟ كما فى الحديث القدسى «**وكنت كنزا مخفيا فأردت أن أعرف فخلقت العالم**» وكيف السبيل إلى التوفيق بين وجهة نظر العقل المتناهى - عقل الإنسان - ووجهة نظر العقل اللامتناهى - عقل الله -؟ هذا ما يجيب عليه بعض الشراح بقولهم: إن هيجل قد أراد الجمع بين هاتين الوجهتين المختلفتين من وجهات النظر، لأنه قد رأى ضرورة تحقيق المصالحة بين الروح المتناهى والروح اللامتناهى ، عن طريق هبوط اللامتناهى إلى مستوى المتناهى، وارتفاع المتناهى إلى مستوى اللامتناهى! والحق أن الروح المتناهى - أو الروح الظاهرى - ليس هو نفسه شيئًا آخر سوى «الروح المطلق» حين يصبح واعيًا بذاته، وهذا هو السبب فى أن ديالكتيك العلاقة القائمة بين المتناهى واللامتناهى يسم بطابعه كل تاريخ الدين، والدين يمثل اللحظة التى تتحول فيها «الفنومنولوجيا» إلى «نومنولوجيا»: أعنى تلك اللحظة التى يتجلى فيها للإنسان. وليس الله - أو الروح المطلق - عاليًا على المعرفة الموجودة لدى الدين عنه، لأنه ليس حقيقة خالية من كل حياة، خارجة تمامًا عن كل مجلى من مجاليها، بل إن من شأن الماهية الإلهية أن تتجلى فى الزمان، فضلاً عن أن هذا التجلى نفسه هو الذى يسمح لها بأن تتجلى لذاتها فى صميم أزليتها، وبهذا المعنى، يصح أن نقول: إن الله هو معرفة بالذات فى الإنسان وبالإنسان، وهذه المعرفة نفسها هى التى تسمح للإنسان بأن يشارك فى الحياة الإلهية.

أما النظرة العلمية القديمة فهى المادية العلمية التى تؤكد أن لا وجود إلاّ للمادة، وأن الأشياء جميعا قابلة للتفسير بلغة المادة فحسب، وهكذا يتحتم أن تكون حرية الاختيار وهما من الأوهام ما دامت المادة غير قادرة على التصرف الحر، ولما كانت

المادة عاجزة عن أن تخطط أو تهدف إلى أى شىء، فلا سبيل إلى العثور على حكمة وراء الأشياء الطبيعية، بل إن العقل ذاته يعتبر نتاجًا ثانويًا لنشاط الدماغ.

أما النظرة العلمية الجديدة فترى أن الكون بمجموعه - بما فى ذلك المادة والطاقة والمكان والزمان - حدث فى وقت واحد، وكانت له بداية محددة، ولكن لابد من أن شيئًا ما كان موجودًا على الدوام، لأنه إذا لم يوجد أىء شىء من قبل على الإطلاق فلا شىء يمكن أن يوجد الآن، فالعدم لا ينتج عنه إلا العدم، والكون المادى لا يمكن أن يكون ذلك الشىء الذى كان موجودا على الدوام لأنه كان للمادة بداية، وتاريخ هذه البداية يرجع إلى ما قبل ١٢ إلى ٢٠ مليار سنة، ومعنى ذلك أن أى شىء وجد دائمًا هو شىء غير مادى ، ويبدو أن الحقيقة غير المادية الوحيدة هى العقل. فإذا كان العقل هو الشىء الذى وجد دائمًا فلابد من أن تكون المادة من خلق عقل أزلى الوجود. ولكن العلم لا يحزم الشىء انطلاقًا من نظرية عدم اليقين فى ميكانيكا الكم.

غير أن هذه التنبوءات تتطلب الاستعانة بما يمكن أن يطلق عليه اسم «المبدأ الإنسانى»، ومفاده أن ما يمكن أن نتوقع رصده لابد من أن يكون مقيدًا بالظروف الضرورية لوجودنا كمشاهدين (فبالرغم من أن موقعنا ليس مركزيا بالضرورة فإن له امتيازًا إلى حد ما) وهذا يذكرنا بكانط الذى أثبت أن العقل يعرف قوانينه على الطبيعة وليس العكس.

ويشير ستيفن هوكنغ Steven Hawking عالم الفيزياء الفلكية بجامعة كيمبردج، إلى المبدأ الإنسانى لدى تصديه للتساؤل عن مبررات القول: إن الكون يتمدد بمعدل السرعة المناسب تمامًا لتفادى انهيار آخر، فيقول: إن «التفسير» الوحيد الذى نستطيع أن نقدمه يستند إلى رأى طرحه ديك (Dicke) (١٩٦١)، وكارتر (١٩٧٠)، وهو أن هناك ظروفا معينة ضرورية لتطور كائنات حية عاقلة، ففى كل الأكوان الممكن تصورها لن توجد كائنات تشاهد الكون إلا حيث تتوفر هذه الظروف. ولذلك يقتضى وجودنا

أن تكون للكون خـواص معيـنة. ومن ضمن هذه الخـواص في ما يبدو وجـود نظم متماسكة بفعل الجاذبية كالنجـوم والمجرات، وفترة زمنية متطاولة تكفى لحدوث تطور بيولوجى، فلو كان الكون يتمدد ببطء مفرط لما كانت له هذه الخاصية الثانية، لأنه كان سينهار سريعا من جديد، ولو كان يتمدد بسرعة مفرطة لكانت المناطق التى تزيد كثافتها عن المتوسط زيادة طفيـفة، أو التى تكون سرعة تمددها أقل بقليل، ستظل تتمدد إلى مالا نهاية بحـيث لا تشكل نظما متماسكة، وهكذا يبـدو أن الحياة ممكنة لا لشىء إلا لأن الكون يتمدد بالسرعة المطلوبة بالضبط لتفادى انهيار آخر.

ونخلص من ذلك إذًا إلى أن توحّد خواص الكون ووجـودنا، كليهما، نتيـجتان لتمدد الكون بمعدل السرعة الحرجة تمامًا، وحيث إننا لم نكن نستطيع أن نشاهد العالم فى شكل آخـر، لو لم نكـن هنا، فـإن فى وسع المرء أن يقـول: إن توحّد خـواص الكون هو، بمعنى ما، نتيجة مترتبة على وجودنا.

وخلاصـة القول أنه لو كـان هناك يقين وشاء الله أن يظهـر سنا طلعتـه للإنسان، لكان هذا ينتقص من قدر الإنسان، لأنـه يحرم الإنسان من إرادته ويصبح الإيمان إيمان إذعان وليس اختياراً، فقد اختـص الإنسان بالإرادة والحرية والاختيار والالتزام، وهو جوهر إنسانيته. وهدف الدراسة هو مفهـوم الإنسان لله وأثر ذلك على حياته وعلاقته بالكون وبنفسه والآخر.

والسؤال الآن ما هو وضع «الكلمة» فـى السياق الحضارى الذى يستمد منه عنانى معجمه اللغوى.

الكلمة أو الـ Logos:

«الكلمة»[٩] فى المصطلح الـصوفـى «إشارة إلـى ما يـكنى به عن كل واحـد من الماهيات والأعيان والحقائق والموجودات الخارجية، وفى الجملة: عن كل متعين.

وقد يخص المعقولات من الماهيات والحقائق والأعيان بالكلمة المعنوية والغيبية، والمجردات المفارقة بالكلمة التامة.

وقد جاءت الكلمة فى القرآن الكريم بمعان مختلفة.

فجاءت بمعنى الكلمة اللغوى. فى قوله جل شأنه: **﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾**[١٠].

وجاءت الكلمة إشارة إلى أنبياء الله ومخلوقاته من البشر والكائنات. فى قوله جل شأنه: **﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ﴾**[١١].

وقوله جل شأنه: **﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾**[١٢].

وفى الإنجيل يقول القديس يوحنا «كانت الكلمة فى البدأ من لحم، ثم أقام بيننا، وشاهدنا عظمته تلك العظمة المستمدة فى الأب، والمليئة بالفضل والحقيقة»[١٣].

وينقل لنا صاحب «المعجم الفلسفى»[١٤] الكلمة بمعنى "Word" فى الإنجليزية، وبمعنى "Verbe" فى الفرنسية، وبمعنى "Verbum" فى اللاتينية، وبمعنى "Wort" فى الألمانية، وهى كلها جذور للكلمة بمعناها اللغوى ، إلا أنه يذكر أن الكلمة مصطلح يكنى به عند أهل الحق عن كل واحدة من الماهيات والأعيان مما يسمونه بالكلمة المعنوية، والكلمات الإلهية.

والكلمة عن المسيحيين هى الأقنوم الثانى من الأقانيم الثلاثة، وعند المسلمين هى عيسى النبى كلمة الله، لأنه وجد بأمره، إشارة إلى قوله (كُنْ) فهى صورة الإرادة الكلية، والكلمة الباقية كلمة التوحيد.

وفى اصطلاح الصوفية من مدرسة «ابن عربى» و«الصدر القونوى»[١٥] يتنزل الكلام الإلهى حرفا، ثم كلمة، ثم آية، ثم سورة، ثم كتابا جامعًا، فماهية أى شىء

فى حضرة العلم الإلهى هى حرف غيبى تعقلت بدون لوازمها، فإذا تعقلت مع لوازمها سميت كلمة غيبية، فإذا اتصل الوجود بها دون لوازمها كانت حرفا وجوديًا، أما إذا اتصل الوجود بها مع لوازمها كانت كلمة وجودية، ويكون فعل الحق كلامًا، والظاهر كلمات، لذلك كانت جميع الموجودات كلمات.

ومن الكلمات ما هو جامع، وما هو مجموع، ومنها ما هو كامل، وما هو أكمل، فالأنبياء كلمات، وهم الصور الوجودية للحقيقة الإنسانية الكمالية، ومحمد - ﷺ - أكمل، فهم كلمات تجمعها الكلمة المحمدية، والواسطة التى بها تنتقل الكلمات من العلم إلى العين هى العلم الأعلى الذى يحول المداد إلى كلمات لامتناهية تصديقًا لما ورد فى القرآن الكريم على ما يعتقد «إبراهيم بن اسحاق التبريزى»[١٦].

ويفهم «ابن عربى»[١٧] الكلمة بمعانٍ متعددة، فهى من الناحية الميتافيزيقية تساوى العقل الأول كما هو الحال عند (أفلوطين)، أو العقل الكلى كما يفهمه «الرواقيون».

كما يقصد «ابن عربى» بالكلمة القوة العاقلة السارية فى جميع أنحاء الكون.

ومن الناحية الصوفية تشير «الكلمة» أيضًا إلى «الحقيقة المحمدية»، وروح الخاتم أو خاتم النبيين سيدنا محمد - ﷺ -، وأما من ناحية علاقة «الكلمة» بالإنسان فيسميها «ابن عربى» آدم، والحقيقة الإنسانية، والإنسان الكامل.

وأما عن علاقة الكلمة بالعالم فهى عنده «حقيقة الحقائق».

وعندما أشار إليها على أنها سجل يحصى مقادير الخلائق أسماها «القلم الأعلى» و«الكتاب»، وباعتبارها أصل لكل موجود يسميها «الهيولى».

ويستدل المرحوم «الدكتور أبو العلا عفيفى» على استخدام فلاسفة المسلمين لمصطلح «الكلمة» بمعنى أن لها وظيفة الخلق والتدبير وإضافة العلم الإلهى والمعرفة،

وكـذلك باعتـبـار أنها مـصـدر الإلهام والوحى للأنـبيـاء، عندمـا أشار إلى أنهم قـد استخـدموها بمعنى «التكوين» وأطلقوا على كل مـوجود كلمة، فأضافـوا بذلك معنى خـالقـا، ووضعـوا السـبب مكان المسـبب، وهو نفس الاسـتـخـدام الذى ورد لدى الفلاسفة اليهود والمسيحيين[١٨].

ويعـدد «أبـو العـلا عفـيفى»[١٩] معـانى الكلمة «عند ابن عـربى» فيـضعـها فى مواجهة مصطلحات «فيلو» فيقول: إنها تأتى بمعنى «التعين الأول» فى مقابلة «ابن الله الأول» عند فيلو» "The First son of God" وحقيقة الحقائق فى مـواجهة «الحقيقة المثالية» The Idial of Ideas.

«والهبـاء» أو صـورة الحـق فـى مواجـهـة «الظـلام» «أو ظـل الله» The Darkness or the shadow of God أو البـرزخ فـى مـواجـهـة «الـواسـطة» بـين الله والعـالـم The intermediate stage between God and the universe.

«والحقيقة المحمدية» فـى مواجهـة «مبدأ الوحى»

The principle of revelation

«وإنسان عين الحق» فى مواجهة «عظمة الله» The Glory of God

«والشفيع»ولها نفس المعنى عند «فيلو» The Intercessor

«والإمام القطب» فى مواجهة «الكاهن الأعظم» The high priest

الحقل الدلالى لمصطلح «كلمة»:

لا يقف مصطلح «كلمة» عند حد الأخذ بدلالة الكلمـة باعتبارها كلمة مكتوبة أو مسموعة، وإنما يتعدى دلالة المصطلح المباشر إلى معانٍ ميتافيزيقية أنطولوجية.

فالكلمـة عندما ترد فى القرآن الكريم تمثل إشـارة إلى كل موجود، فكل مـوجود هو كلمة من كلمات الله لأنه المظهر الخارجى لكلمة التكوين «كن».

والكلمة: الممكنات التى لا تنفد.

والكلمة: عيسى النبى باعتباره كلمة الله وروح منه.

والكلمة: الحقيقة المحمدية[٢٠].

والكلمة: الإنسان الكامل، فهو الكلمة الجامعة ونسخة العالم وهو الخليفة.

والكلمة: من الناحية العرفانية الابستمولوجية مصدر كل وحى.

والكلمة: فى الفلسفة اليونانية القوة العاقلة أو العقل أو القوة المدبرة أو «النوس Nous» والكلمة فى الفلسفة اليهودية (البرزخ بين الله والعالم) «وابن الله الأول» و«الابن الأكبر» والصورة الإلهية، وأول الملائكة، والخليفة، وحقيقة الحقائق، والشفيع، والإمام الأعظم[٢١].

والكلمة هى «الهباء»، وهى «التعين الأول» وهى «إنسان عين الحق»، والشفيع[٢٢].

«والكلمة» فى الفلسفة المسيحية «ابن الله» وصورته، والكلمة عند «يوحنا» هى المسيح، والكلمة عند «كلمنت» القوة العاقلة المدبرة، أو القوة الأزلية[٢٣].

ومن الواضح أن الاستخدام الدلالى لهذا المصطلح قد ابتعد به كثيراً عن أصله اللغوى ، كما أنه يتغير بشكل ملحوظ من فلسفة إلى أخرى، ومن نظرية فلسفية إلى نظرية أخرى، ومع ذلك يبقى هناك خيط مشترك يربط النظريات جميعها.

والسؤال الآن لماذا تناول د/ محمد عنانى قضية الوجود بالذات؟ هذه القضية فى الحقيقة تحتل مكانا مهما فى الفكر الحديث فى الفترة الأخيرة بدءاً من بداية القرن العشرين مع شعر إليوت وفلسفة هيدجر وغيرهم، فهم يرون أنّ الإنسان الحديث قد سقط خارج الوجود وانحصر داخل الموجود، ولذلك نادى إليوت فى الأدب وهيدجر فى الفلسفة بتجاوز الموجود إلى الوجود.

وهذا ما دعانى إلى معالجة هذه القضية بالعمل الذى أقدمه الآن، وانطلاقا من هذا الهدف قمت بدراسة الفكر الإنسانى ومذاهبه المتعددة وأطواره المختلفة عبر تاريخه قديمًا وحديثًا، وفى أماكنه المتنوعة شرقًا وغربًا.

وقد تبين لى من هذه الدراسة أن هناك ثلاثة مذاهب أو ثلاث نظريات كبرى لمفهوم الله والطبيعة والإنسان منبثقة من أسس ميتافيزيقية وفلسفية وفنية، وهذه النظريات أصول تفرع عنها ما نراه من مذاهب متتابعة واتجاهات متوالية.

وكان من أثر ما توصلت إليه بعد دراسة عميقة أن خرج هذا العمل فى الصورة أو التنظيم على نحو ما هو مبين فى فهرس المحتويات.

وإنى لأقدم هذا العمل راجيا أن أكون قد وفقت فيما قصدت إليه، آملا أن أكون قد أضفت لبنة متواضعة فى بناء شامخ هائل هو صرح الفكر الأدبى.

فإن لقى العمل قبولاً فهو فضل من الله وتوفيقه.

وإن كانت الأخرى فحسبى أنى تحريت طاقتى، واجتهدت ما وسعنى.

اللــــه

أطال أهـل الأنفس البــاصــرة تفـكيــرهـم فى ذاتك القـــادرة
ولـم تـزل يا رب أفــهـــامــهم حـيـرى كـهـذى الأنجم الحـائرة

«رباعيات عمر الخيام»
ترجمة أحمد رامى

لا تسلنى عن السماء فما عندى إلاَّ النعـوتُ والأسـمـاءُ
هى شىء ، وبعض شىء ، وحينًا كل شـىءٍ ، وعند قـومٍ هـبـاءُ

✽ ✽ ✽

كل قلب له السماء الذى يهوى ، وإن شـئـت كل قلبٍ سـمـاء
صــورٌ فـى نفـوسنا كـائـناتٌ ترتديـهـا الأفـعـال والأشـيـاء
ربَّ شىء كـالجـوهـر الفـرد فـذ عــدَّدته الأغـــراض والأهواء
كل مـا تقـصـر المدارك عـنهُ كـائنٌ مـثـلمـا الظنون تشـاء

إيليا أبو ماضى

« ما من شىء إذا تأملناه كما ينبغى إلا ردنا إلى الله ، فهو مرآة الذات »

الفصل الأول

مفهوم الله فى النظرية الطبيعية / الواقعية

إن المتأمل فى الفكرة الإلهية يجد ثلاثة مفاهيم Concepts للذات الإلاهية:

١ - مفهوم متسامى، متعال، مفارق.

٢ - مفهوم محايث، حلولى.

٣ - وأخيراً مفهوم جدلى dialectic للعلاقة بين الله والإنسان.

كيف بدأ المنهج الفكرى عند المصرى القديم؟ أو ما المقولة التى يبدأ منها تفكيره؟ إن المقولات هى نسق العقل، لذا فلابد أن تكون المقولة الأولى هى المقولة الأولى بالضرورة العقلية الخالصة، وحيث إننا بدأنا بحثنا بالوعى المباشر، فإننا هنا لابد أن نبدأ بالمعرفة المباشرة، وهذه المباشرة الخالصة هى الوجود الخالص، فكما أن المعرفة الخالصة لا تعنى شيئًا سوى المعروف المباشر فحسب، فكذلك الوجود الخالص لا يعنى شيئًا سوى الوجود بصفة عامة، الوجود لا يمكن أن يتوسط له شىء، كما لا يمكن أن يتحدد أو يتعين أكثر مما هو عليه، ومن هنا فإن نقطة البداية هى الوجود الخالص.

كيف نظر المصرى القديم إلى الوجود؟ تمسك بفكرة الواحد الذى لا يتحرك:

أنت { آمون } الثابت الأزلى

الذى لا يصيبه التغير

والسبب فى أن الكون لله

الله هنا مفارق، وثابت، وهذا هو مفهوم الله المفارق المتعالى والمتسامى فى المرحلة الأولى من ديانة الآله آمون، وهذا المنهج كان يلائم النظرة السكونية إلى الكون، ومن هنا فقد أدت للبشرية خدمة عظيمة، فقد كان على الإنسان قبل أن يعرف كيف

يصف الأشياء فى حركتها أن يتعلم كيف يصفها فى سكونها، فقد كان من اللازم أولا أن يعرف الإنسان ما هو هذا الشىء أو ذاك قبل أن يتمكن من ملاحظة التحولات التى تطرأ عليه.

ومعنى ذلك أن الرؤية الميتافيزيقية للمصرى القديم لم تجاوز فقط حدود الفهم، لأنه أخذ بمقولات الفكر المجردة، أى: المعزولة بعضها عن بعض دون أن يحاول دراستها وترتيبها ترتيبًا تصاعديًا باعتبارها ماهيات وحقائق للأشياء، ويشهد على ذلك الفن المصرى القديم.

المفهوم المتسامى للذات الالاهية:

يرى أن الله الموجود الأعظم اللامتناهى الحاوى كل وجود حتى النقائض، هو الأشياء جميعًا فى حال الوحدة أو الانطواء، والعالم والأشياء جميعًا فى حال الكثرة أو الانتشار، الله الموجود المطلق الذى بلغت فيه كل قوة إلى الفعل والعالم الموجود المتشخص المركب المنتقل من القوة إلى الفعل. وجود العالم لا وجود بالقياس إلى الوجود الإلهى، لذا يجب أن ننفى عن الله كل تعيين، فلا يتبقى لنا شىء نسميه، لأن كل اسم فهو ناشئ عن تفريق وتمييز، وهذا هو اللاهوت السالب؛ وإذا أطلقنا على الله أسماء فإنما ندل فقط على أنه نموذج الموجودات ومصدرها، وهذا هو اللاهوت الموجب؛ أما العالم فيرجع كله إلى الله، إذ إنّ كل موجود يرمى إلى استكمال ماهيته، ويرجع الإنسان إلى الله بالمعرفة.

فى إطار هذا المفهوم الترنسندالى المتسامى، تفهم العلاقة بين الله والإنسان كأنها ضَرْبٌ من علاقة الحاكم بالمحكوم، أو الصانع بالمصنوع، أو العلة بالمعلول، والله فى هذا المفهوم ذات والوجود صور لله.

-١-

والله بهذا المفـهوم تعكســه التصـورات المصرية القديمة عن الإلـه «آمون» فى هذا يقول (تحوتى):

الشمس هى إحدى صور الخالق،
رفعها إلى السماء.
ولما كان هو الخالق الأسمى،
فإنه أعطى الحياة للكون كله.
رَعْ يهب حياة
للحيوان والنبات.
جوهره المادى
هو ينبوع النور المرئى؛
لأنه إذا كانت هناك أشياء كثيرة
كمادة هامدة لا تؤثر فى الحواس،
فإن نور الشمس يعطيها الجوهر الحىّ.
آمون هو الكل والباقى.
هو غير محرك فى ذاته،
ومع ذلك هو الحركة نفسها.
لا عيب فيه.
طاهر باق.

هو الواقع الكامل السامى .
هو ملئ بالأفكار،
التى لا تدركها الحواس،

ولا كل المعرفة الشاملة.
آمون هو الفكر الأول.
هو أعظم من أن يطلق عليه اسم أمون.
هو الخفى،
ومع ذلك هو موجود فى كل مكان.
كينونته تعرف من خلال التفكير فيه وحده
ومع ذلك ترى ما شكّله أمام أعيننا.
إنه لا جسد له،
ومع ذلك ثابت فى كل مكان.
لا يوجد شىء ليس له[١].

ورث اليهود من التراث الفرعونى مفهومًا متساميًا ترنسنداليًا للذات الإلهية، وخَصُّوا شعبهم بكل التراث واعتبروه شعب الله المختار، تمامًا كما فعل الإله «رع» عندما خص عائلته بالخلود.

وقد عقد كل من هنرى برستيد وأرثر ويجال[٢] Weigall مقارنة بين صلوات إخناتون وأحد المزامير العبرية، فاتفقت المعانى بينهما اتفاقًا لا ينسب إلى توارد الخواطر والمصادفات.

ومن أمثلتها قول إخناتون: «إذا ما هبطت فى أفق المغرب أظلمت الأرض كأنها ماتت... فتخرج الأسود من عرائنها والثعابين من جحورها...».

ويقابله المزمور الرابع بعد المائة وفيه أنك «تجعل ظلمة فيصير ليل يدب فيه حيوان الوعر وتزمجر الأشبال لتخطف، ولتلتمس من الله طعامها».

ويمضى المزمور قائلاً: «... تشرق الشمس فتجتمع وفى مآويها تربض، والإنسان يخرج إلى عمله وإلى شغله فى المساء، ما أعظم أعمالك يا رب كلها بحكمة

صنعت، والأرض ملآنة من غناك، وهذا البحر الكبير الواسع الأطراف، وهناك دبابات بلا عدد صغار مع كبار، هناك تجرى السفن، ولوياثان (التمساح) خلقته ليلعب فيه...».

ومثله فى صلوات إخناتون: «ما أكثر خلائقك التى نجهلها، أنت الإله الأحد الذى لا إله غيره، خلقت الأرض بمشيئتك، وتفردت فعمرت الكون بالإنسان والحيوان الكبار والصغار».

«... تسير السفن مع التيار وفى وجهه، وكل طريق يتفتح للسالك لأنك أشرقت فى السماء، ويرقص السمك فى النهر أمامك، وينفذ ضياؤك إلى أغوار البحار».

«... وتضىء فتزول الظلمة... وقد أيقظتهم فيغتلسون ويسعون ويرفعون أيديهم إليك... ويمضى سكان العالم يعملون».

ولكن نجد أن الكتب الإسرائيلية قد خلت من ذكر البعث واليوم الآخر، فالأرض السفلى أو الجب، أو شيول هى الهاوية التى تأوى إليها الأجسام بعد الموت، ولا نجاة منها لميت... «وإن الذى ينزل إلى الهاوية لا يصعد...».

وأول إشارة ليوم كيوم البعث وردت فى الإصحاح الرابع والعشرين من كتاب أشعيا الذى عاش نحو القرن الثالث قبل الميلاد، وفيه نبوءة عن يوم «يطالب فيه الرب جند العلاء فى العلاء، ويجمعون جمعًا كأسارى فى سجن... ويخجل القمر وتخزى الشمس لأن رب الجنود قد ملك فى جبل صهيون وفى أورشليم»، وفى الإصحاح السابع والعشرين بعده أن الرب يعاقب بسفنه القاسى الشديد فى ذلك اليوم «لوياثان الحية العارية، لوياثان الحية المتحوية، ويقتل التنين الذى فى البحر»، ومن أعمال ذلك اليوم كما جاء فى الإصحاح الخامس والعشرين «أن رب الجنود يصنع لجميع الشعوب وليمة سمائن: وليمة خمر على دردى سمائن ممخة: دردى مصفى».

وجاءت إشارة أخرى إلى يوم البعث والدينونة فى الإصحاح الثانى عشر من كتاب دانيال، وهى أصرح من الإشارات السابقة حيث يقول فيها النبى: «إن كثيرين من

الراقدين فى تراب الأرض يستيقظون: هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار للإزدراء الأبدى. . » ويلاحظ أن كتاب دانيال لا يحسب من كتب العهد القديم فى جميع النسخ.

ويرجع تاريخ هذه النبوءة إلى أواخر القرن الثانى قبل الميلاد حوالى سنة مائة وخمس وستين، وإنما كان الثواب والعقاب قبل ذلك نصراً يؤتاه الإسرائيليون على الأعداء، أو بلاء يصابون به على أيدى الأقوياء، جزاء لهم على خيانة «يهوا» وعبادة غيره من أرباب الشعوب.

وكان معنى الكفر فى الإسرائيلية كمعنى الخيانة الوطنية فى هذه الأيام، فكانت للشعوب آلهة يؤمن الإسرائيليون بوجودها، ولكنهم يحرمون عبادتها كتحريم الانتماء إلى دولة أجنبية، فربّ الشعب أحق بولائه وعبادته من الأرباب الغرباء.

والمحافظة هى المسحة الغالبة على التفسيرات العصرية للعقائد الإسرائيلية الأولى ، ولا استثناء فى ذلك لما يكتبه الأدباء الطلقاء من قيود الكهانة الدينية كالقصاص المعروف شولم آشن (1957 - 1880) Sholem Asch وبعض الشعراء و الكتاب المحدثين، فيقول شولم فى كتابه «ما أعتقد»:

«إن جميع الديانات غير ديانة التوحيد كما أدركها إبراهيم يصح أن تشبه بآبار ملأها الإنسان بيديه، وإنما تجد الروح الخالقة فى الإنسان تعبيرها الصحيح فى الصور المجسمة، وقد يتلقى الإنسان الوحى من المعانى المجردة ولكنه لا يصنع ولا يعمل إلا بالتجسيم، وكل ما ادخرته روح الإنسان فى المجسمات فذاك الذى أسميه بالدين.

«خلق الله الإنسان على صورته، وعاد الإنسان فخلق الله على صورته وتمثله فى طبيعته، ودرج من أقدم الأزمان على أن يزدلف إلى الله بأن يصفه بما هو أجمل الصفات وأفضلها فى نظره. . . وكل جيل من أجيال البشر يَرفع إلى الله خلاصة ثمرات عصره، وكل جيل من أجيال البشر قد صور الله على الصورة المثلى التى

يستمدها من خلائقه ومزاياه، ومن هنا أصبحت الربوبية أوجًا تلتقى فيه أفضل الفضائل التى تتخيلها الشعوب»[٣].

وكان اليهود قد فهموا «ملكوت الله» على معنى غير الذى فهموه وتوارثوه من أيام السبى وزوال مملكة داود وسليمان.

فقد كانوا ينتظرون ملكًا «مسيحًا» من قبيل ملوكهم الذين كانوا يمسحونهم بالزيت المقدس، ويسمونهم من أجل ذلك بمسحاء الرب أو المسحاء.

وكانوا يترقبون رجعة الدولة على يد فاتح ظافر من أبناء داود يجرد الكتائب ويجتاح القلاع والدساكر، ويقمع أعداءهم بالنار والحديد.

وتجدد رجاؤهم فى مسيح من هذا القبيل بعد سقوط أعدائهم الأقوياء وذهاب دولة البابليين والمصريين، فلما تطاول الزمن ووقعت بلادهم فى قبضة الدولة الرومانية - وهى فى قوتها وعجز اليهود عن مقاومتها لا تقل عن الدولتين الذاهبتين - يئسوا من الخلاص على أيدى الفاتحين الظافرين وتحولوا إلى الرجاء فى قيام مسيح غير مسحاء العروش والتيجان، فترقبوه مسيحًا فى عالم الروح، وعلم الصالحون منهم أن الخلاص المنتظر إنما هو خلاص النفوس والضمائر بالتوبة والتطهير.

وظلت اليهودية دين الأقلية، أما العبادات الشرقية فكانت تمنح رضاءً أكثر، وكانت قد انتشرت بسرعة فى أنحاء العالم اليونانى - الرومانى منذ القرن الأول قبل الميلاد فكانت ايزيس ISIS وسيرابيس Serapis وكيبلى (أو كوبلى) Cybele أحدث الآلهة، حيث اكتسبت جماهير غفيرة من المؤمنين بها، وبنيت لها المعابد على نفقة الحكومة، أما بين الجنود فكان الإجماع الشعبى من نصيب مثرا Mithras البابلى، المتحالف مع الشمس، وبذلك كان بطل النور ضد الظلمة، أما الحركة التوفيقية بين الأديان المتعارضة فقد كانت وليدة التصادم بين الديانات، فكانت آلهة بلدة ما توصف

بأنها آلهة بلدة أخرى، وكانت الديانات المختلفة تندمج بعضها مع بعض، وتنقل كل منها عن الأخرى دون تمييز، ثم إن الاعتقاد فى خلود النفس كان يربط أحيانًا بينه وبين تناسخ الأرواح الأمر الذى كان يعلِّم به فيثاغورس Pythagoras (فى القرن السادس قبل الميلاد)، وكان ثمة اعتقاد عام بأنه ستجرى فى المستقبل محاكمة سيكون من نتيجتها إما عقوبة أو حياة مباركة مع الآلهة، وثمة ظاهرتان فى هذه الفوضى القائمة بين الخرافات والتقوى الحقيقية تستحقان الإشارة إليهما:

أولاً: الانتشار غير العادى لما يسمى بالديانات السرية، وهذا هو الاسم الذى أُطلق على المجموعة الدينية المرتبطة بعضها ببعض ارتباطًا وثيقًا، أو بشركة لا يُقبل المستجدون بها إلا بعد إجراء طقوس سرية، لا يجب معرفة الغرباء عنهم بها، ففى فترة سابقة كانت أشهر الطقوس السرية هى التى تعقد فى الإليوزس Eleusis تكريمًا لديميتر Demeter إلهة الخصب والزراعة وابنتها برسيفونى Persephone إلهة الموت والخصب، أما تلك التى كانت شائعة فى فترة لاحقة فكانت غالبيتها ترجع إلى أصل شرقى ، فكانت هناك طقوس إيزيس السرية، وطقوس الإلهة الأم العظيمة كيبلى الأناضولية، وعشيقها المخلص الإله Attis إله النبات، وآخرين، ولعل الأكثر انتشاراً وتمثيلاً هى تلك الخاصة بالإله مترا، وفى طقوس الإلهة كيبلى Cybele والإله أتيس Attis على سبيل المثال نرى أتيس يجتاز نوعًا من المعمودية فى دم تيس أو كبش يُذبح فوقه، ونتيجة لهذا يشعر فى نفسه بأنه «وُلد من جسدين ليعيش إلى الأبد»، وطقوس ايزيس تقنعه بأنه اجتاز أبواب الموت نفسه ثم عاد وقد أُحْيِيَ، وتمت حمايته عن طريق الإلهة التى تفرس فى وجهها، وإغراء هذه الديانة السرية ولا شك يكمن فى الرضاء الذى تستطيع أن تقدمه لمن يتوق إلى خبرة شخصية قوية مع الإله، وما يصاحب ذلك من شعور بالتحرر من الإثم والخوف، ولا يجب التقليل من شأن تأثيرها الأخلاقى.

ثانيًا: زيادة الاتجاه بالنسبة للمتعلمين وغير المتعلمين على السواء، لتفسير موحد للإيمان التقليدى بعدة آلهة، وكان ينظر إلى الآلهة الكثيرة فى المعبد الوثنى إما على أنها

سمات متجسدة لإله واحد سام، وإمـا أنها استعلان للقوة الفريدة التى تحكم الكون، والحركة القائمة - آنذاك - الخاصة بالتوفيق بين المعتقدات الدينية المتعارضة جعلت هذا الأمر سهلاً وطبيـعيًا وعلى مستوى أعلى تزامنت مع اتجاه الفكر الفلسفى المستنير، ثم إنّ الفيلسوف أرستيدس Aristides الذى حاضر فى آسيا الصـغرى وروما فى منتصف القرن الثانى قدَّم مثالاً مفيدًا، وثمة سلسلة باقية من محاضراته تحتفى بآلهة فردية، ولا سيما أسكليبيوس Asclepius الذى كان على صلة حارَّة وصـادقة به، غـير أنـه من الجلى أنه كان ينظر إليهـم جـميعًا على أنهم يمثلون قـوات كونية انبعثت من أب عالمى واحد.

كـذلك بلوتارك Plutarch وهو كاتب سير ومقـالات (آشتهر فى سنة ١٠٠م)، فبينما كان يتمـسك بالممارسات الدينية لأسلافه ويعترف بوجود آلهـة وشياطين خاضعة ووسيطة إلا أنه كان يؤمن إلى جانب ذلك بإله واحد كامل وسام، وهو كائن حقيقى.

لقد تزايد اسـتخدام مـعابد الآلهـة الكثيرة، إمـا كمزيج يجـمع بين سمـات آلهة عـديدة، وكصـفـة تلحق بإله واحـد منهـا، وكـان هذا أمرًا له دلالتـه، وحين أقـام الإمبراطور أورليان Aurelian فى سنة ٢٧٤ م عـبادة الشـمس كـدين للدولة لم يكن بذلك يمجد الشـمس كحامية للإمـبراطورية، بل كان يقر بالإله العـالمى الواحد، الذى وإن كـان يُعـرف بألف اسم، إلا أنه أعلن نفـسـه بشـكل بالغ الكمـال والروعـة فى السماء، ويلخص أبوليوس Apuleius فى وقت سابق (١٦٠ م) هذا الأمر حين يصف إيزيس بقوله «. . . كبـيرة السمائيين، والإعلان الـشامل للآلهة والإلاهات. . . الذى يعبد العالم كله ألوهيتها المتفـردة تحت أشكال عديدة، وبطقوس متباينة، وتحت أسماء متعددة»(٤).

فى نفس الوقت، انتشـر بين العرب، الذين هم أحفاد الهكسـوس والذين جاءوا إلى مصر ومكثوا بها ٣٠٠ عام تتلمذوا فيـها على المصريين فى المفاهيم الدينية وقضايا الخلق والموت والبعث حتى جـاءت الرسالة المحمدية فـوجدت الأرض ممهدة لمثل تلك

المفاهيـم التى ما كانت توجـد لولا حضـور قبائـل الهكسوس إلى مصـر، ولكن تلك القبائل اعتنقت مفهوم الإله المتـمثل فى الإله «رع»، أى : مفهوم ترانسندالى، ويبدو ذلك للطبيعة القبلية لنظام حياتهم، فقد عاشوا كقبائل حتى أثناء وجودهم فـى مصر، وإلا فَبِمَ يعلل اختفـاؤهم من التاريخ فور خروجهم مـن مـصر، الإجـابة تكمن فى أنهم كانت مجمـوعة من القبائل من بطون مخـتلفة وتفرقوا بعد خروجهم من مصر، وعلى العموم كان قد تَكَوّن لهم فكر دينى تطور فيما بعـد، فقـد ذكر أغسطينوس فى كتابه (De haer. 83) أنه قرأ مـا كتبه يوسـابيوس عن هذه الهرطقة فى كـتاب (تاريخ الكنيسة ٦ : ٣٧)، ولكن لم يذكر يوسابيوس اسم مـؤسسها، فقد نادى بعض العرب بالتعليم القائل بأن الموت يشمل كلاً من الجسد والنفس، وأن كليهما سيقومان فى آخر الأيام، وقد كتب يوسـابيوس أن أوريجانوس قـد دحض مثل هـذا الـتعليم فى أحد المجامع (تاريخ الكنيسة ٦ : ٣٧)، كما ذكر أوريجانوس نفسه ذلك فى كتابه (dial. 10 (21 - 9 :، وقد انتشر هذا الفكر المنحرف فى العـربية فيما بين عامى ٢٤٤ و ٢٤٩ م، وقد أدينت هذه الهرطقة فى مجمع عقد بصفة خاصة لكل المنطقة[٥].

- ٢ -

لقد شهدت الفلسفـة اليهودية - الهيلِّينستية قمة التعـبير عنها فى فيلو السكندرى، الذى عـاش فى خـتام القـرن الأول قـبل الميـلاد، والنصف الأول من القـرن الأول الميلادى ، حـيث كتب تفاسيـر «فلسفية» للعـهد القديم، وحاول التـوفيق بين الديانة اليهودية والفكر اليونانى، وكـان يقصد بالتفسير الرمزى الذى اسـتخدمه الوصول إلى المعنى الأعـمق والأصح، ويختـلف عن التفـسيـر الحـرفى الذى كان سـائداً فى تلك الفترة.

فيلو Philo الإسكندرى هو الممثـل الأكبر للثـقافة اليـهودية الهيلِّينسـتية، وغـير معروف علـى وجه التحـديد تـاريـخ مولـده أو وفـاتـه، فـبينما يذكر بعـض الباحثين

سنة ٣٠ ق. م. تاريخًا لمولده، يذكر آخرون سنة ٢٠ ق. م. تاريخًا آخر، وهكذا الحال بالنسبة لسنة وفاته التى يرجح وقوعها بين سنتى ٤٠ م، ٥٠ م، وعن تأثير فيلو فى الفكر اللاهوتى يرى هـ. كروزل H. Crouzel أن لفيلو أثرًا كبيرًا فى فكر بعض الآباء مثل القديس إكليمندس الإسكندرى، والعلّامة أوريجانوس ، والقديس أمبروزيوس (أمبروسيوس) والقديس غريغوريوس النيصى، ويبدو أن كلاً من المؤرخين من يوسابيوس وچيروم اعتبراه مسيحيًا[٦].

كان فيلو معاصرًا للسيد المسيح، وإن كان أكبر منه سنًا، وقد دعا إلى حياة النسك والتأمل، ويبدو أنه سار على نهج الربيين، وهو من أسرة عاشت فى الإسكندرية، وكانت من أغنى العائلات التى عملت بالتجارة.

لقد استخدم فيلو كل علوم عصره فى شرح الكتاب المقدس واعتبر أن التفسير الحرفى هو الأساس للتفسير الروحى .

وكانت مصادره الرئيسية هى الناموس فضلاً عن ثقافته الهيلينستية الموسوعية (من معرفة باللغة والبلاغة والجدل والموسيقى ، والجبر، والفلك، والفيزياء. . . وغيرها)، وقد جعلها فى خدمة الفلسفة، والفلسفة عنده هى ضرب من الحكمة التى يمكن فهمها فهمًا روحيًا، وقد استخدم النظريات الفيثاغورية فى الشرح المجازى على نطاق واسع، وكان على معرفة بالتشريع اليهودى والتشريع اليونانى، وقد تطورت التفاسير الروحية على عدة مستويات وهى فى النهاية تفاسير كونية، فالهيكل يرمز إلى العالم، وأنّ أجزاءه المختلفة هى المناطق المختلفة فى الكون وهو ينتقل من العالم إلى الإنسان، ولذلك فإنه كان من السهل أن ينتقل إلى الحديث المجازى عن الأخلاق، مثل الحديث عن الحيوانات لكى يشرح الآلام، ولا يمكن أن نتفق مع فكرة اللاهوتى عن الله، واللوجوس، والملائكة والإنسان والعالم.

جعل فيلـو الفلسفة فى خدمة اللاهـوت مستخدمًا أسلوبًا انتـقائيًا، وهو فى ذلك يتبع الفلسفة الرواقية والفلسفة الأفلاطونية، وكذلك الأرسطية، ونجد صدى لتفاسيره الكتابية فى بعض التفاسير الربية.

ظل فيلو يهـوديًا فى معتقداتـه الأساسية، وهو وإن كان يهـوديًا إلا أنه قريب فى تفكيره الـلاهوتى والروحى بوجه عام مـن أن يكون مسيـحيًا، وقـد كتب عن أن الله وحده يعمل أعـمالاً صالحة فى نفس الإنســان لذلك يجب على الإنسان أن يشكر الله من أجلها.

يجب ألا نظن أن تلك أفكار قديمة قد ماتت واندثرت، إن الأفكار لا تموت ولكنها تتحور، ونحن نجـد نفس القضايا فى الأديان المعاصـرة والفلسفة المعاصـرة أيضًا، فما الصراع بين الشـيعـة والسنة إلا نفس الخلاف بين (رع) و(أوزريس)، فـإذا كان (رع) أراد أن يقـصر الخلود على أهل البـيت الإلهى من الآلهـة وأنصاف الآلهـة من الملوك وحرم الشعب من الخلود، فـإن الشيعة تؤمن بالخلافة وبالتالى تـقصر الحكمة والحكم على أهل البيت.

ونجـد المفـهوم التـرنسـندالى للذات الإلهـية عنـد الفلاسـفة من أول پارمنّيـدس Parmenides (6.515?B.C.) حتى كانط (1804 - 1724) Kant.

- ٣ -

وننتقل الآن من مـرحلة التفكير القـائمة على الوحى والإلهام إلى مـرحلة أخرى تقوم على ما اكتشفه أنا بنفسى ولنبدأ بـ «پارمنيدس».

ولباب مذهب پارمنيدس أنه لا وجود لغيـر الواحد، وأنّ كل وجود غيره وكل ما نراه من التعدد والتغير إنما هو وهم الحس وخداع الظواهر، فـلا تَغيير ولا أضداد كما يقول هيرقليطس، وإنما هى حـالة واحدة نراها على درجات ونحسبهـا لذلك من قبيل

الأضداد، فالبرد قلة فى درجة الحرارة، والظلام قلة فى درجة الإضاءة، والمرض قلة فى درجة الصحة، وقس على ذلك جميع الأضداد من هذا القبيل.

قال مدللا على بطلان التغيير: كيف يتأتى أن الشىء الذى هو كائن يفقد الكينونة؟ وكيف يتأتى أن يكون بعد أن لم يكن؟ فإذا حدث هذا الشىء فلابد قبل حدوثه من زمن لم يكن فيه، وكذلك يقال: إذا كان حدوثه سيبدأ فى المستقبل، وأين تبحث عن أصل الشىء الذى هو كائن؟ وكيف ومتى يحدث نماؤه؟ لا أرى لك أن تقول: إنه يأتى من لا شىء، فإن اللاشىء لا يقبل التعبير ولا يقبل التفكير.

وما هى يا ترى تلك الضرورة التى توجده فى زمن من الأزمان دون سائر الأزمان؟ كذلك يمنعك النظر الثاقب أن تصدق أن الشىء الذى هو كائن يموت إلى جانبه كائن آخر».

ويعد «بارمنيدس» المصدر الأصلى لكل المذاهب التى تؤكد الطبيعة الاستاتيكية للوجود، وتعتقد أن الديناميكية والتغير مجرد وهم، وهذا التصور قد أدمج فى اللاهوت المسيحى ، ولكنه أخفق فى تفسير لغز المعرفة، والحقيقة - أيا كان الأمر - هى أن المعرفة مرادفة للتجديد فى الوجود، وهى تمثل الديناميكية والتغير والخلق، كما تثبت استحالة الوجود الاستاتيكى، هى حدث يطرأ على الوجود، وتغير يقع داخل أعماقه، والانتصار على الزمان الذى تحمله المعرفة - كما هى الحال فى الأفعال الروحية الأخرى - لا يفترض بأية حال بلوغ حالة استاتيكية لا زمانية ثابتة، والواقع أن عالمنا عالم ناقص ما زال فى عملية الخلق. والعالم - من وجهة نظر الوجود الداخلى للإنسان - يخلق نفسه دائمًا أكثر من أن يكون متطورًا، والتغيرات التى تتسم بسمة التطور فى العالم ليست إلا عملية ثانوية تستلزم الجبرية والإحالة المادية، فالحياة الداخلية تتحكم فيها الدوافع الإبداعية والحرية والنشاط الروحى ، لا التطور والجبرية والعلية الطبيعية، والتطور ظاهرة زمانية تخضع للقوانين الزمانية، أما الأفعال الروحية الأولية فإنها تولد الزمان نفسه، وثمة تغيرات لا يحددها الزمان، وإنما على العكس من

ذلك، هى التى تحدد الزمــان، وهكذا نرى أن الزمان وتطوره المحـدد ليس إلا الإحالة المادية أو الموضوعية للتغيرات الخـالقة التى تحدث فى أعمق أغوار الوجود، والزمان - بمعنى مـا - هو انقطاع عن الأبديـة على الرغم من أنه يظل حـاضـراً داخل الأبدية، وهكذا خلق العالم، ولكنه لم يتحدد فى الأبدية، والجبرية ما هى إلا لمحة من لمحات العالم الموضوعى الثانوى الذى يتحكم فيه الماضى والحاضر والمستقبل للزمان الممزق - أى بما ليس له وجود حقيقى، ونحن نميل فى هذا العالم إلى تصور الأبدية نفسها على أنها لا نهائية زمانية.

ثم يأتى بعد ذلك أرسطو (384 - 322 B.C.) Aristotle.

يقـول أرسطو: إن الله فكرة ولكنه فكرة أى شىء ؟ إنه لما كـان صورة مـجردة، فليس صورة لمادة، ولكن هو صورة الـصورة، فهو فكرة الفكرة، فهـو يفكر فى نفسه بنفســه، هو المفكر والمفكر فيـه، فكما أن الإنسان الفـانى يفكر فى شىء فكذلك الله يفكر فى الفكر، لا يفكر فى شىء خـارج عنه، وهو يعيش فى سعادة أبدية وسـعادته هى تفكيره الدائم فى كماله.

*

وقد تسـاءل بعضــهم: هل الله فى نظر أرسطو «مـشخص»؟ وهو سؤال لـم يثره أرسطو إنما أثاره المحدثون، وقد اخـتلفوا فى الإجابة، فبعضـهم يرجح أنه مشخص، ويستدل بما ورد فى كلام أرسطو من التعـبير عن الله بالوجود المطلق، ومن قوله: إنه يعيش فى سعادة أبدية، وهذه تعـبيرات تدل على أنه مشخص له وجود مسـتقل شاعر بنفسه، ولا يصح لنا أن نقول: إن هذه تعبيـرات مجازية، لأن أرسطو كان ينتقد على أفلاطون عباراته التمثيلية والمجازية، وألزم نفســه بالتعبيرات الدقيقة، وتحـرى أن يعبر عن أفكاره من طريق الحقيقة لا المجاز.

ويرى آخـرون أن الله فى نظر «أرسطو» ليس مشـخـصًا، بدليل أنه عبـر عنه بأنه الصورة المجـردة، والصورة المجردة عامــة شائعة وليست مـشخصة، ومن وجـه آخر

فالصورة من غير مادة لا وجود لها، وإذا كان الله على تعبير أرسطو صورة لا مادة لها فهو ليس له وجود مشخص مستقل، وهذا الاضطراب فى تخريج كلام أرسطو يدل على أن تحديد معنى الله فى كلامه غير واضح صريح.

نعود مع أرسطو إلى المحرك الأول نتعرف ماهيته، فنجد ثلاث قضايا على: أن المحرك الأول ليس جسميا - وأنه يحرك كفاية - وأنه معقول ومعشوق فلننظر فى كل منها، **القضية الأولى**: ليس المحرك الأول جسميًا، لأنه إن كان جسما فلا يخلو من أن يكون إما لا متناهيًا، أو متناهيًا، ولا يمكن أن يكون جسم لا متناهيًا، ولا يمكن أن يكون المحرك الأول جسما متناهيا، لأنه يمتنع أن قوة متناهية تحرك حركة لا متناهية منذ الأزل وإلى الأبد، ونحن نفضل على هذا الدليل دليلا أعمق يذكره فى موضع آخر هو: أن المادة قوة، ونحن نطلب جواهر دائمة لا تكون بالقوة بل تكون فعلا ليس غير، فهى إذن مفارقة للمادة.

القضية الثانية: «المحرك الأول يحرك دون أن يتحرك، وهذا شأن المعشوق والمعقول» أى: شأن العلة الغائية، لأن المحرك الطبيعى ينفعل طبيعيًا، والمحرك الإرادى ينفعل بالغاية وهى لا تنفعل به، فالمحرك الأول «هو الخير بالذات، فهو مبدأ الحركة، هو المبدأ المتعلقة به السماء والطبيعة»، وبهذا القول يتفادى أرسطو صعوبة عاتية هى: كيف يمكن أن موجوداً غير مادى يبعث حركة مادية، والتحريك عنده بالجذب أو بالدفع، وقد كان عرض لهذه المسألة غير مرة، فارتأى مرة أن الله عند محيط العالم، وأن التماس ضرورى ليحرك الله العالم كعلة فاعلية، وما معنى هذا والله غير جسمى؟ وارتأى مرة أخرى أنه إذا كان الفاعل يماس المنفعل دائمًا، فالعكس لا يصدق على الفاعل غير المادى ، بحيث يكفى أن يماس الله العالم دون أن يماسه العالم، وكيف يماس اللامادى المادى ويحركه حركة مادية؟ وقال فى موضع آخر: إن المحرك الأول ليس فى مكان، وهذا لازم من أنه غير جسمى، فيبقى أن القول بأن الله علة غائية لحركة العالم، وبأنه لذلك فى غير حاجة إلى مقر معين، ولا إلى فعل

خاص يبذله - أقرب إلى مذهب أرسطو، ولكن هذا الموقف يثير صعوبات من نوع آخر، ففيم كان الإلحاح بأن المحرك فعال؟ وفيم كان التعريض بالمثل الأفلاطونية وهى نماذج وغايات؟ وكيف يدرك العالم الله؟ وكيف يشتاق إليه؟ وكيف يترجم هذا الشوق بالحركة المكانية؟ يقول أرسطو: إن السماوات تشتهى أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ما أمكن، ولكنها لا تستطيع لأنها مادية، فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هى الحركة الدائرية، وهذا كلام أدخل فى باب الخيال والشعر من المشاركة الأفلاطونية، اضطر أرسطو إليه وإلى غيره مما مر بنا، لأنه استبعد فكرة الخلق، وقصر فعل الله بالإضافة إلى العالم على التحريك فقط، وجعل هذا التحريك فعلا ضروريًا لا حرًا، وفاته التمييز بين فعل الله، أى: إرادته القديمة، وبين مفعوله فى الخارج الذى يمكن أن يحدث وأن يتغير وأن يفسد بالإرادة القديمة، دون أن يلحق الله من ذلك تغير ما.

القضية الثالثة: أن الله يحرك كمعقول ومعشوق، هو معقول لأنه فعل محض، وفعله التعقل، فهو التعقل القائم بذاته، والتعقل بالذات تعقل الأحسن بالذات، أى: الخير الأعظم، والتعقل فيه عين المعقول، فحياته تحقق أعلى كمال، ونحن لا نحياها إلا أوقاتًا قصارًا، أما هو فيحياها دائمًا أبدًا وعلى نحو أعظم بكثير مما يتفق لنا، ومعقوله ذاته لا شىء آخر، فإنه فعل محض لا يتأثر عن غيره، فإذا عقل غيره فقد عقل أقل من ذاته، وانحطت قيمة فعله، فإن من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته، فالعاقل فيه والمعقول والعقل واحد، كلام طيب، ولكنه يستتبع فى مذهب أرسطو أن الله لا يعلم العالم ولا يعنى به؛ ومع ذلك نرى الفيلسوف يلوم أنباذوقليدس مرتين، لأنه أخرج من علم الله جزءًا من الوجود هو الكراهية ومفاعيلها، فجعل الله أقل الموجودات حكمة غير أننا نعتبر هذا النقد من باب الجدل فقط، ولم يكن أرسطو يتورع عن الجدل فى مناقشة الفلاسفة، فإنه يذكر حجة أنباذوقليدس وإذا هى تشبه حجته تمام المشابهة: ينزه أنباذوقليدس الله عن العلم بالكراهية لأنه محبة صرفة، وسعيد غاية السعادة، وإذا جاز لنا أن نعتبر أرسطو جادًا فى هذا النقد، استطعنا أن نؤول كلامه هنا بأن الله لا يعلم الموجودات فى أنفسها

كمـوضوعات يتلقى عنهـا علمه، ولكنه يعلمهـا فى ماهيتـه التى هى نموذج الوجود - والله أعلم! - أما من جهة أن الله معشوق، فـهو «علة الخير فى العالم، فإننا نرى كل شيء منظما فى ذاته، ونرى الأشـياء منظمة فيمـا بينها، وكما أن خيـر الجيش نظامه، وأن القائد خيـره أيضًا وبدرجة أعظم لأنه علة النظام، فكذلك للعالم غـاية ذاتية هى نظامه، وغاية خارجية هى المحرك الأول «علة النظام»، وهذا أيضًا كلام طيب؛ ولكن ما معناه فى مذهب يقصر علية الله على العلية الغائية، وإن هو أضاف إليه علية فاعلية قصرها على التحريك الدائرى ليس غيـر، وترك العالم يدور على نفسه ويدير الشمس معه، فتخرج الشمس الصور من «قوة المادة» أو تعـيدها إليها بحسب موقعها على فلك البروج، فـتكون الأشيـاء وتفسد دون أن يريد الله لهـا ذلك أو يدرى به، إن الله عند أرسطو يشبـه قائدًا وقف كالتـمثال اعتـزازًا بكرامته، وكـأن هناك عساكـر من خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتهـا، فانتظمت جيشًا حقيقيًا؟ الحق أن اتجاه المذهب هو لناحية إله فـعال، وأن تطبيق التمـييز بين القوة والفـعل تطبيقًا دقيـقًا شاملاً، يرينا أن العالم المركب من قوة وفعل مفتقـر، ليس فقط إلى محرك، بل أيضًا إلى موجد ترجع إليه كل أنواع التغير، وتفسر به الغائية فى الطبيعة، تلك الغائية التى دافع عنها أرسطو أحر دفاع، ثم تركهـا معلقة، ولكن أرسطو هو الذى قال: إن الحقيقـة الكاملة عسيرة المنال، لا تنال إلا بتعاون الجهود[٧].

- ٤ -

وقد درس الفلاسفة الإسلاميون آراء أرسـطو، ويسمى هذا الفصل بالعربية مقالة اللام، أو فصل فى حرف اللام من كـتاب ما بعد الطبيعـة لأرسطوطاليس الفيلسوف، وشرحه ابن سينا (1037 -980) Avicenna فى كتاب الإنصاف والحديث فى المقالة عن الله بوصفـه المحـرك الأول ومـبـدأ الحـركة، «المحـرك الأول ليس جسمـيًا، ويحرك، ولا يتحرك وهذا شـأن المعشوق والمعقـول (أى العلة الغائية) وهو فعل مـحض وفعله

التعلق - فهو التعقل القائم بذاته والتفكير الإلهى ينصب على نفسه على أكمل الأشياء، وتفكيره تفكير فى التفكير.

يمكن أن نأخذ رأى ابن طفيل كممثل لوجهة النظر الإسلامية فى فكرة (الله)، وبعد ذلك نتحرك لدراسة ابن سينا، وقد أخذت ابن طفيل لأنه يمثل الفلسفة الإسلامية فى غرب العالم الإسلامى، أما ابن سينا فيمثل الشرق الإسلامى وإن كان جوهر فكرهم الاثنين لا يختلف.

ينفى ابن طفيل صفة الجسمية عن الله تعالى، إذ لو كان جسمًا من الأجسام، لكان من جملة العالم، لأن كل ما فى العالم يعد أجسامًا، ولكان حادثًا، والحادث له محدث، ولو كان هذا المحدث الثانى أيضًا جسمًا، لاحتاج إلى محدث ثالث، والثالث إلى رابع، بحيث يتسلسل ذلك إلى غير نهاية، والتسلسل إلى غير نهاية يعد باطلا، وإذن فلابد من القول بأن الله ليس بجسم، انطلاقًا من قاعدة التنزيه التى تنفى عن الله أى شبه بالموجودات، وإذا كان الله تعالى لا يعد جسمًا، فلا يمكن إدراكه بشىء من الحواس، لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام، أو ما يلحق الأجسام، وإذا كان لا يمكن أن يحس، فلا يمكن إذن أن يتخيل، لأن التخيل لا يخرج عن كونه إحضاراً لصور المحسوسات بعد غيبتها[8].

إن نقطة البداية فى معالجتنا لابن سينا هى لا شك برهانه على وجود الله، لأن ذلك البرهان يتضمن فى ذاته جانبًا من صلة الله بالعالم، ويضمن بداية تصور خاص جداً للألوهية، بما يلزم الألوهية من «ضرورة» أو «وجوب» فى ذاتها وأفعالها يجعلها أقرب إلى التصور اليونانى، ويمكن تلخيص البرهان على النحو الآتى:

إن الموجودات الظاهرة لنا لا ضرورة فى وجودها أو عدمها، فهى «ممكنة» الوجود، بمعنى أن وجودها عارض وزائد على ماهيتها، وما كان وجوده ممكنًا على هذا النحو فلا يرجح وجوده على عدمه إلا بمرجح من شأنه الضرورة أو الوجوب فى الوجود، أعنى ما وجوده عين ماهيته، فلابد إذن من الضرورى الوجود أو واجبه، لأنه متى فرض غير موجود استحال كل وجود[9].

ولكن بغض النظر عن قيمة البـرهان السينائى نلاحظ فوراً فى هذا البرهان أن ابن سينا قد استقل عمن تقدمه من الفلاسفة، وحتى عن برهان المحرك الأول الذى تؤثره المشائية، رغم أنه استغل تمييزاً أرسطيًا بحتًا كالإمكان والوجوب أو الضرورة، وقد نجد بداية لمثل ذلك الاستغـلال عند سلفه أبى نصر الفارابى ، ولكن ابن سينا كـما يتضح من كتبه كلها هو بلا منازع أول من استغل التـمييز بين الممكـن والضـرورى فى إلهياته ذلك الاستغلال الواسع البارع.

إلا أنه كان على اقـتناع مكين بتنزيه الله عن صفات التشـبيه والتجـسيم، وكان لا يرى أن عقل الإنســان لن يستـثبت من صفـات الله شيئًا غـير أنه مـوجود، ولكنه فى وجوده الكامل المطلق أعلى من أن تحده صفة تدركها العقول.

فكيف يتأتى الاتصــال بين هـذا الخالق وبين مخلـوقـاته فـى هـذه الصور المادية؟ وكيف يفهم الصفات والأنباء التى أسندت إليه فى كتب أنبياء اليهود؟

إلا أن ابن سينا - كمـا أشرنا من قبل - أعرض عن دليل أرسـطو لإثبات المحرك الأول، وهو الإله؛ لأنه رآه انتـــهى به إلى مـحـرك أو إله لا فـعل له، فـلـم يصـدر العـالـم عنه، وإن كان يتـحرك بدافع الشوق أو المحبـة أو العشق نحوه باعتـباره غاية له، وقـد اضطر ابن سـينا، وهـو أرسـطى الاتجـاه فى الطـبيعة ومـا بعـد الطبـيعـة، إلى العدول عن رأى أرسطو فى الإله وتصـويره له ما رآه من أن القرآن نفســه يصرح بأن الله ليس علة غـائية للعـالم فـحسب، بل هو علة فـاعلة صدر عنهـا، ولولاها لما كان، وأنـه لولا عنايته به لما بقى مـوجوداً طرفـة عين. وفى هذا يقول فى بعـض ما يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَن تَزُولا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ﴾ [سورة فاطرة من الآية ٤١].

إن الشيخ الرئيس، حين جعـل العالم محتاجًا فى وجـوده لله، ربط بينهما برباط وثيق لا انفـصـام له، هو رباط ما بين الـعلة والمعلول، كمـا أنه قـد اسـتخـدم فكرة

الواجب بذاته والواجب بغيره، أى الممكن، فى التوفيق بين الدين والفلسفة حتى ظن أنه أرضى كلا من هذين الطرفين.

إنه أرضى الفلسفة؛ إذ استطاع أن يثبت لواجب الوجود كل ما رأى أرسطو إثباته لمحركه الأول من خصائص: الوحدة، البساطة، أنه عقل محض، وفعل محض، أزلى أبدى. . . إلخ، وإلا لو لم تثبت له هذه الخصائص، لكان معلولا بغيره، لا واجب الوجود لذاته، بل قد أفاد من هذه الفكرة فى سبيل إثبات ما رأى الدين إثباته لله تعالى من صفات أخرى ، مع بقائه دائمًا واحدًا بسيطًا من كل وجه؛ إذ أرجع كل هذه الصفات لذاته على نحو ما فعل المعتزلة، وإلا لاحتاج إلى علة بها يكون التركيب، وقد ثبت أنه واجب الوجود بذاته.

كما أنه قد أرضى الدين، حين ربط بين الله والعالم برباط العلة والمعلول، كما ذكرنا من قبل، وإذا فالعالم مدين بوجوده لله، ما دام لا وجود له من ذاته، فهو - وإن كان قديمًا، كما يقول أرسطو، لقدم علته، ولضرورة التلازم بين العلة والمعلول وجودًا وعدمًا - لم يوجد من نفسه، بل هو مخلوق لله، ودائم أبدًا بدوام الله الأزلى الأبدى.

شعر ابن سينا، أو الشيخ الرئيس، كما عرف فيما بعد، بالحاجة إلى التوفيق بين عقائد القرآن، وبين ما عرف من فلسفة الإغريق كما وصلت إليه، وبذل فى هذه السبيل ما وسعه من جهد، وما كان له ألا يعنى بهذه الناحية إذا حرص على أن يبقى مسلمًا، فيما بينه وبين نفسه، أو فيما بينه وبين سائر المسلمين، ما دام الإله كما يراه المعلم الأول يتعارض - فى مفهومه وصفاته وفعله - مع فكرة الإله كما جاء بها القرآن.

الله - فى رأى الإسلام - هو الخالق لكل شىء، والذى لا يتم شىء إلا بأمره، ولا يدوم إلا بحفظه، والذى يعلم كل شىء مهما صغر ودق، والذى أخرج العالم من

العدم إلى الوجـود، وخلق كل شيء بلا واسطة من أحد من خلـقه، والذى له المثل الأعلى من الصفات التى ينطق بها القرآن فى كثير من آياته.

هذا الإله، وهـذه صـفاته، وتلك أفـعاله، لا يمكن أن يتـفق مع إله أرسطو، أو المحرك الأول بـعبارة أخـرى ، ولا مع فكرة «الواحـد» كما تعـرف عن الأفلاطونـية الحديثة.

ومن ثم نرى فلاسفة الإسلام جميعًا - من تقدم عن ابن سينا، ومن تأخر عنه - يبذلون غايـة الوسع فى سبيل التوفـيق بين القرآن والفلسفة الإغـريقية كمـا عرفوها، وربما كان ما أتوا به من جديد فى تاريخ الفكر الفلسفى يتركز فى هذه الناحية وحدها.

ولا شك أن نصوص ابن سينا الكثيرة التى يستعمل فيها «علة» و «سبب» و«يوجد عنه» و«يبدع» و«يلزم عنه» وغير ذلك، عندما يـقرؤها القارئ على ضوء تصورنا للعلة الفاعلة وحدها، وهى الفكرة السائدة بين الناس عن العلية، فإنها لا تدع مجالا للتردد فى فهـم إله ابن سينا كـخالق وفاعـل على النحو الدينى ، ولكن الذى يقـرؤها على ضوء الفلسفة اليونانية، وعن فهم واضح للتصور الأرسطى لعلية الله تعالى علية غائية فحـسب، ثم من يتأمل آراء ابن سـينا بعد ذلك فـى تمثل الله لنظام الكون وفى العناية وفى كونه تعالى معشوقًا، وفى تجليه لكل الموجودات، وفى صلة كل ذلك بالعالم، لا يسـعه إلا أن يعـتنق فكرة (الله) كـغاية عند ابن سـينا، وأن يقـول مع شهـاب الدين السهروردى الذى التـفت إلى هذا الجانب السينائى وأضافه إلى «الحكمة المـشرقية» فى عرفه حين يلخصه فى كتابه «المشارع والمطـارحات» فيقول: «ويجب أن نعتقد أن العلة الغائية وإن كـانت منفية عن واجب الوجود (من حـيث إن أفعاله لا تنحو غـرضًا كما قلنا) فليس بمنفى عنه أنه غـاية جمـيع الموجودات، وأن جمـيعهـا بحسب مـا لها من الكمالات طالبة لكمالاتها ومتشبهة فى تحـقيق ذلك الكمال بحسب ما يتصور فى حقها به من جهة ما يكون على كمـال لائق بها، وأن لكل نوع من الأنواع المفارقة والأثرية

(هكذا) والعنصرية كمالا وعشقًا إلى ذلك الكمال . . . ولولا العشق والشوق إليه ما حدث حادث ولا تكون كائن أصلا[١٠].

فى «العشق» التى تضاف إلى حكمته المشرقية أكثر وضوحًا وتصريحًا. يقول فيها ابن سينا:

«. . . العشق هو صريح الذات والوجود. . . فإذن الموجودات إما أن يكون وجودها بسبب عشق فيها، وإما أن يكون وجودها والعشق هو هو بعينه»[١١] ويقول أيضًا:

«فبين أن فى كل واحد من الموجودات. . . شوقًا طبيعيًا وعشقًا غريزيًا ويلزم ضرورة أن يكون العشق فى هذه الأشياء سببًا للوجود لها».

ويقول أيضًا عن البسائط العنصرية: «إن كل واحد من هذه البسائط الغير الحية قرين عشق غريزى لا يخلو عنه ألبتة، وهو سبب له فى وجوده»[١٢].

وتقترن فكرة الله كغاية معشوقة (لا كعلة فاعلة) بفكرة «التجلى» الإلهى، ذلك لأن العشق عند الموجودات يقابله من الجانب الإلهى تجليه لمعشوقاته، وإلا لما نالت الموجودات وجودها على كمالها، يقول ابن سينا:

«وإذا كان لولا تجلى الخير المطلق لما نيل، ولو لم ينل منه لم يكن موجود، فلولا تجليه لم يكن وجود، فتجليه علة كل وجود»[١٣]. ويقول أيضًا: «إن وجود الأشياء بتجليه. . . فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهى المرسوم بالعقل الكلى»[١٤]. على كل حال ليس الله فاعلاً للعالم، وإنما هو دون ذلك، لأنه معشوق يتجلى للموجودات أى غاية فحسب.

بعد أن ارتددنا بأفعال الله، أعنى إعطاء الوجود إلى مجرد غائية لا فاعلية خلاقة، وبينا أن تلك الغائية إنما تقوم على عشق من جانب وتجل من جانب أعلى ، يبقى بيان

أن تلك الصلة العشقية هى مفتاح فكرة «العناية الإلهية» عند ابن سينا التى ربما أوحت بعلية فاعلية، فى حين أنها مجرد علم سابق أزلى لترتيب الموجودات ودرجة كمالها فى نظام الكون، فالعناية الإلهية عند ابن سينا هى عناية عقل يعقل نظامًا وترتيبًا يتنسق وفقًا له الموجودات فى طلبها لكمالاتها وفى شوقها إلى غايتها، كما أنها هى التى تتجلى إلى الموجودات العاشقة، وهذا التجلى هو «الفيض» بمعناه الحقيقى البعيد عند الرئيس.

- ٥ -

وينقد ديفيد هيوم (1776 - 1711) D. Hume الأدلة على وجود الله، فيقول: إن دليل الغائية المشهور قائم على تمثيل الكون بآلة صناعية، وتمثيل الله بالصانع الإنسانى، ولكن الصانع الإنسانى علة محدودة تعمل فى جزء محدود، فبأى حق نمد التشبيه إلى هذا الكل العظيم الذى هو الكون، ونحن لا ندرى إن كان متجانسًا فى جميع أنحائه؟ ولو سلمنا بهذه المماثلة لما انتهينا حتمًا إلى الإله الذى يقصده أصحاب الدليل، إذ يمكن أن نستدل بما فى الكون من نقص على أن الإله متناه كالصانع الإنسانى، وأنه ناقص يصادف مقاومة، أو أنه جسمى وأنه يعمل بيديه، أو يمكن أن نفترض أن الكون نتيجة تعاون جماعة من الآلهة، وإذا شبهنا الكون بالجسم الحى، أمكن تصور الله نفسًا كلية، أو قوة نامية كالقوة التى تحدث النظام فى النبات دون قصد ولا شعور، أما دليل المحرك الأول، فليس هناك ما يحتم تسليمه ونبذ المذهب المادى، إذ قد يمكن أن تبدأ الحركة بالنقل أو بالكهرباء مثلا دون فاعل مريد، وأما دليل الموجود الضرورى، فلا يستند إلى أصل فى تجربتنا من حيث إن التجربة لا تعرض علينا انفعالاً ضروريًا، وأن المخيلة تستطيع دائمًا أن تسلب الوجود عن أى موجود كان، إن معنى الموجود الضرورى ثمرة وهم المخيلة التى تمد موضوع تجاربنا إلى غير نهاية، فلم لا نمد المادة نفسها إلى غير نهاية فنعتبرها (الله)؟ وبأى حق نفترض الكون كلا محدودًا حتى نبحث له عن علة مفارقة؟ وأخيرًا: إن وجود الشر يعارض

القول بالعناية الإلهية، وليس وجود الشر محتومًا كما يقولون، إذ من الميسور جداً تصور عالم برىء من أسباب الشر التى نشاهدها فى عالمنا.

بمثل هذا المنطق يتذرع هيوم لإقصاء الحقائق والجواهر من الفلسفة، بعد أن سلم بالمبدأ الحسى وذهب إلى نتيجته المنطقية، فبلغ إلى «الظاهرية» المطلقة التى ترد المعرفة إلى ظواهر لا يربط بينهما سوى علاقات تجريبية، وهذه الظاهرية هى الصورة التى يتخذها الشك فى العصر الحديث، وقد كان هيوم معجبًا بقدماء الشكاك، وكان ينعت نفسه بالشاك، ويرى أن الفلسفة هى هذا الشك، وأن الحياة العملية يكفى فيها وحى الغريزة، فلا صلة بين الحياة والفلسفة، حتى لقد قال: «ما من طريقة استدلالية أكثر شيوعًا، ومع ذلك ما من طريقة أجدر باللوم من دحض فرض ما بعواقبه الخطرة على الدين والأخلاق، إن الرأى الذى يؤدى إلى خلف هو رأى كاذب من غير شك؛ ولكن ليس من المحقق أن الرأى كاذب لكونه يستتبع عاقبة خطرة».

فإذا بحث فى الأخلاق نقد المذهب العقلى ، وأسلم نفسه لوحى القلب والعاطفة كما يقول، فعنده أن الحكم الخلقى ينشأ حين نتصور فعلا ما بجميع علاقاته، فتقوم فينا عاطفة إقرار أو إنكار، فنقول عن الفعل: إنه خير أو شر لا لكونه كذلك فى ذاته بل لنوع تأثرنا به، وليس يصدر الإقرار أو الإنكار عن الأنانية، بدليل أننا نقر أفعالاً لا تفيدنا شخصيًا، أو ننكر أفعالا مفيدة لشخصنا، الواقع أن الذى يصدر أحكامًا أخلاقية ينزل عن وجهته الخاصة ويتخذ وجهة مشتركة بينه وبين الآخرين، فتجىء أحكامه كلية، فأساس الأخلاق التعاطف، أو عاطفة الزمالة، أو «الإنسانية» التى تحملنا على محبة الخير للناس جميعًا، وإذا كانت الميول الغيرية أرفع من الميول الأنانية، وكانت هذه مذمومة وتلك ممدوحة، فليس يرجع ذلك إلى طبيعتها، بل إلى عموم منفعتها، ولما كانت الأخلاق صادرة عن الغريزة، كانت أصولها واحدة عند الجميع، ورجعت الاختلافات إلى اختلاف الظروف: فالمحبة الأبوية مثلاً غريزة عامة، وقتل الأطفال مظهر من مظاهرها فى بلد جد فقير.

وقـد تحولت مـشكلة (الله) على يد سـارتر إلى فكرة (الله). وفكرة (الله) كـأى فكرة أخـرى هى نتاج الوعـى الإبداعـى للبـشر، إلا أن فـيهـا جـانبًا مخـتلفًا عن أى فكـرة أخرى، هو أنهـا تخرج عن اختـيارى الذاتى ، ذلك أنها فـكرة لا يمكن للعقل البشـرى تجنبها، فهى مـعبرة عن نزوع الطبـيعة البشـرية، ويعتقـد سارتر فى فكرة أن الإنسـان كى يكون إنسانـا عليه أن ينزع نحـو الألوهيـة، أى: أن الإنسان أسـاسًا هو الرغبة فى أن يصبح الله نفسـه، ولكن ما دام يفشل فى أن يكون إلهًا فلابد أن يكون صادقا مع نفـسه ويستعد لمواجهـة الحقيقة، وهى: أنه لا يوجـد إله، وإنما يوجد فقط عالم البشر، فيقول جوتز فى مـسرحية «الشيطان والله»: لا وجود لله ولا للسماء ولا للجحيم، فالأرض فـقط هى الموجودة، وفى الواقع أن هدف سارتر من وراء ذلك هو أن يجعل الإنسان يؤكد ذاته، ويتصرف فى دنياه كما يحلو له دون تقييده بقوة خارجية خارجـة عن نطاق إدراكه، ومن هنا تضحـية سارتر بالقطب الإلهى فى سـبيل القطب الإنسانى.

صحيح أن سارتر Jean Paul Sartre (1905 - 1980) افترض إمكانية ثالثة (إلى جانب إمكانيتى: الـ: «ما هو - لذاته» الإنسـان والـ ما هو - فـى - ذاته») الطبيعة، وهى إمكانية مـوجود - لذاته - فى - ذاته، الله أى تركيب من الإمكانيتين السـابقتين يمكن أن يطلق عليها اسم الله، ويمكن لهذا الموجود أن يفسر أصل الأشياء ، وأن يمدنا بالأساس الميتـافيزيقى - الذى نوده - للعالم، وسارتر يطلق عليـه اصطلاح اسبينوزا. الموجـود - علة - ذاته Ens - Causa sui، لكنه سرعان مـا استبعده بمجـرد ما قرره وافترضه، فما من شىء هناك مثل هذا الموجود - لذاته - فى ذاته -، والسبب هو أن التـوحيـد بين الوعى والوجـود الكثيف الصلب يؤدى إلـى القضـاء على الوعى ذاته وانمحـائه، والواقع أن - رغبـة - الـ «مـا هـو - لذاته» - الإنسـان - كمـا تصـورها سارتر، رغبة غامضة، لأنه عندما يظل وعيا، فإنه يظل ناقصا غير كامل، إذا ما حاول أن يصبح «ما هو - فى - ذاته» - الطبيعة - فإنه ليحطم نفسه.

لكن مـا هو الموقف الآن بعـد تلك الرحلـة الطويلة فى البـحث عن الله؟ يقـول فيتجنشين: والواقع Reality هو وجود - أو عدم وجود - هذا الوضع العام.

ما هذا «الوجود بما هو وجـود»؟ سؤال أساسى عند أغلب الفلاسفـة فى مختلف العصـور، وعند الفلاسـفة المعـاصرين الألمان بوجـه خاص، عن هذا السـؤال يجيب هارتمان بأنه ليس هناك تعـريف للوجود، ولم يحاول أن يقـدم أى تعريف، لكنّ هناك خاصـيتين للوجود يسلم بهمـا هارتمان ويقررهما على نحـو ضمنى أكثر منه صـريحا، فالوجود هو - فى المـقام الأول - «وجود - فى - ذاته» Ansichsein، وعلى الرغم من أن هارتمان يقرر هذه الخاصـية على نحو مثـبت، فإنها فى الواقع خاصيـة سالبة، والوجود بما هو كذلك وجود مـستقل - مستقل عن كونه شيئًا يفـكر فيه، أو يتخيل، أو يعرف، يقـصد إليه أو يتجـاهل، بل أنه مستـقل عن الإنسان، عن قواه العـقلية، وملكاته، وآماله، ومـخاوفه، مـستقل عن حبـه أو كرهه، الوجود مـا هو، ويحاول هارتمان أن ينقيه من كل أثر للنزعات التشبيهية، فليس ثمة «معنى» للوجود - بل ليس ثمة معنى فى البحث عن شىء مثل المـعنى فى ميدان الأنطولوجيا، لأن «المعنى» Sinn لا يكون إلا فى مجال الوجود الإنسانى ، ومن ثم فالبحث نفسـه يتشوه بنزعة تشبيهية خفية كامنة»(١٥).

يقول نيتشه (1900 - 1844) Nietzsche: إن الله قـد تخلى عن الإنسان. . . لقـد حاول هيجل أن يستعيض عنه (أى: عن الله) بمذهب، (لكن) المذهب انهـار وتحطم ، وكومت (1857 - 1798) Comte حـاول أن يستـعيض عنـه بدين الإنسانيـة ، لكن الوضعيـة تحطمت أيضًا وانهارت ، الله قد تخلى عن الإنسـان، لكن الإنسان مع ذلك لم يصبح ملحدًا ، فصمت الموجـود المطلق المتعالى ارتبط بدوام الحاجة إلى الدين فى نفس الإنســان الحديث ، لم يزل هذا هو الشىء الأعظم ، اليـوم كمـا كان بالأمس ، الله صـامت وهذا مـــا لا يمكننى أن أنكره ، فكـل شىء فى نفـسى يسـتـلزم ويدعـو الرحمن، وهذا ما لا يمكنـنى أن أنساه ،والواقع أن هذه التجربة يمكن أن نتـبينها على نحو أو آخـر عند أغلب المؤلفين المعاصـرين ، فهى التعـذب أو المعاناة، عند يسـبرز، والموت عند مالرو ، وعمل سيزيف اللامعقول عند كامى.

-٦-

ولنبدأ الآن بإعطاء نماذج من الشعر تمثل المفهوم الطبيعى الواقعى للذات الإلهية:
يقول تحوتى فى الرسائل الهرمسية - وهى أقدم رسائل تصلنا،

أعطنى وعيك الكامل،
وركّز فكرك،
لمعرفة كينونة آمون،
واطلب البصيرة النافذة،
التى لا تأتى إلا كهدية إكرام.
إنها تشبه المياه المنحدرة،
وسرعتها تفوق محاولة كل إنسان لمتابعتها.
يستمتع بمتابعتها،
لا مهلاً لها،
ليس مستمعا فقط،
وإنما معلما نفسه أيضًا،
إدراك آمون شاق.
تحديده مستحيل.

لا يستطيع الناقص والفانى،
إدراك الخالد الكامل
بسهولة.
آمون هو الكل والباقى.
هو غير متحرك فى ذاته،
ومع ذلك هو الحركة نفسها.

لا عيب فيه.
طاهر باق.

هو الواقع الكامل السامى،
هو ملئ بالأفكار
التى لا تدركها الحواس،
ولا كل المعرفة الشاملة.

آمون هو الفكر الأول.
هو أعظم من أن يطلق عليه اسم آمون.
هو الخفى،
ومع ذلك هو موجود فى كل مكان.
كينونته تعرف من خلال التفكير فيه وحده
ومع ذلك ترى ما شكّله أمام أعيننا.
إنه لا جسد له،
ومع ذلك ثابت فى كل مكان.
لا يوجد شىء ليس له.
لا اسم له؛
لأن جميع الأسماء اسمه.
إنه الوحدة الموجودة فى كل شىء،
ولهذا يجب علينا أن نعرفه بكل الأسماء،
ونطلق اسم آمون على كل شىء

هو أصل ومنبع الجميع
كل شىء له منبع،

ما عدا منبعه هو ذاته،
الذى لا ينبع من شىء.

آمون كامل مثل الرقم واحد،
الذى لا يبقى فى ذاته،
ولا يمكن ضربه أو قسمته،
والذى تأتى منه جميع الأرقام.

آمون كل الكل
الذى يتضمن كل شىء.
هو واحد ليس له ثان
هو الكل ليس له تقسيم.
الكل ليس الجزء،
لكل الوحدانية تشمل كل وحدة.
يتطابق كل من الكل والواحد.
تظن أن الأشياء كثيرة
عندما تراها متفرقة،
لكن عندما تراها كلها متعلقة بالواحد،
ونابعة من الواحد،
يمكنك معرفة أنها وحدة
مرتبط بعضها بالبعض الآخر،
يجمعها تناسق وجود،
من الأعلى إلى الأسفل،

وتخضع كلها لإرادة آمون.

الكون واحد،
والشمس واحدة،
والقمر واحد،
والأرض واحدة.
أتظن أن هناك آلهة متعددة؟
هذا محال.
الإله واحد.

آمون وحده هو الخالق،
لكل ما هو ثابت،
ولكل ما هو متغيّر.
إن كنت تظن أن هذا غير معقول،
ففكر فى ذاتك أنت نفسك.
إنك ترى؛
وتتكلم؛
وتسمع؛
وتلمس؛
وتتذوق؛
وتمشى؛
وتفكر؛
وتتنفس.
كل هذا ليس بغريب عنك.

وذلك الذى يستمتع بهذه الملكات المتعددة
هو كائن واحد يحملها جميعا.

إن أردت أن تعرف كيف خلق آمون كل
الأشياء؛
ففكر فى فلاح يبذر البذور،
قمحا هنا، وشعيراً هناك،
وشجرة عنب الآن،
وشجرة تفاح بعد ذلك -
فكما أن الفلاح يبذر كل هذه البذور،
فإن آمون غرس الخلود فى السماء،
والتغيير على الأرض.
تنتشر الحياة والحركة.
الظاهرتان العظيمتان -
فى كل مكان فى الكون.
تشير الظاهرتان إلى آمون ومخلوقاته،
كما تشيران أيضًا إلى كل شىء موجود.

ليس آمون «أبا»؛
لأنه خلق كل الأشياء؛
وهو ليس مثل ذلك الحكيم
الذى يجاهد لإنتاج الطفل
الذى هو استمرار مقدس للحياة الإنسانية.
آمون يعمل مع الطبيعة،

حسب قوانين الحاجة،
مسبباً الأنتهاء والنشوء من جديد،
ويعمل على الخلق الدائم؛
للكشف عن حكمته.
ما تزال الأشياء التى تراها العين
مجرد أشباح وخيال
أما الأشياء التى لا تراها العين فهى وحدها الحقيقة.
توجد أفكار الجمال والحسن فوق الجميع.
وما دامت العين لا تستطيع رؤية
كينونة آمون،
فإنها لا تستطيع رؤية تلك الأفكار العظيمة،
التى يوصف بها آمون وحده،
ولا تنفصل عنه.
ويكون من الصواب الكامل القول -
دون جدال - إن آمون هو ذاته محبّ لها.
ليس هنا من نقص عند آمون؛
ولهذا فليس هناك ما يتمناه.
ليس هناك شيء يمكن لآمون أن يفقده؛
ولهذا فليس هناك ما يمكن أن يسبب
له حزنا.

آمون هو كل شيء.
آمون خالق كل شيء.
كل شيء جزء من آمون.

آمون - فوق ذلك كله - خالق نفسه.
هذه هى عظمة آمون.
إنه خالق الكل،
وقدرته على الخلق هى كينونته الحقيقية.
إنه لمن المستحيل أن يمتنع عن الخلق،
لأن آمون لا يستطيع التوقف عن
أن يكون.

آمون فى كل مكان.
الفكر لا يمكن أن يكون محاطا بسور؛
لأن كل ما هو موجود خاضع للفكر.

ليس هناك ما يماثله فى عظمة السرعة
والقوة.
انظر إلى وجودك أنت نفسك.
تخيّل نفسك فى أى بلد غريب،
وبسرعة ستكون هناك كما ترغب.
فكر فى المحيط - وهناك ستكون.
إنك لم تتحرك كما تتحرك الأشياء،
ولكنك - على الرغم من ذلك - سافرت.
حلّق إلى السماوات.
دون حاجة إلى أجنحة.
لا يمكن أن يعوقك شىء؛

لا شدة حرارة الشمس،
أو دوران الكواكب.
تقدّم إلى حدود الكون.
أتريد الانطلاق فوق حدود الكون؟
هذا ممكن لفكرك.

أيمكن لك الشعور بالقوة التى تملكها؟
إن استطعت ذلك،
فافعل هذا كله،
وبعد ذلك:
من هو خالقك؟
حاول أن تفهم أن آمون هو الفكر
أنظر كيف جمع الكون.
كل شىء فكر،
كما أراد آمون[١٦].

ونجد نفس هذا المفهوم فى الفردوس المفقود للشاعر الإنجليزى ميلتون :J. Milton (1608 - 1674)

وأنْتَ يا كَلِمتى، أيُّها المَسيح! بكلمةٍ منّى
هى أنْتَ سوفَ أُنجزُ العملَ قائلاً كُنْ فيكون!
وها هو الرُّوحُ والجَبَرُوتُ من عندى يُظِلُّ كُلَّ شَىْءٍ
وها أنذا أُرْسِلُه مع كَلِمَتى! انْطَلِقْ فوراً! مُرْ مَاءَ المُحيطِ
داخلَ الحدودِ المرسومةِ أن يُصْبِحَ الأرضَ والسمَاء،

وأن يَظَلَّ ماءُ المحيط بلا حدود، فأنا الذى أحيطُ بكل شىءٍ وأغشى الأزلَ، حتى ما يَعْرِف أىُّ مكانٍ معنى الخَوَاء،
ولو أننى، أنا غير المحدود، أحتجبُ
ولا أفْرِضُ الخير من نفسى على أحد، بل أقضى بحريّة الخير
فعْلاً أو تقاعسًا، وما أشَاؤُهُ هو القَدَرُ[١٧].
فشرع الملاك الربّانى يجيبه بنبرات لطيفة قائلاً:
أُوتيتَ سُؤْلَكَ يا آدمُ! وعلى الحَذَرِ الذى أبْدَيْتَهُ،
سوف أجيبُكَ، وإن كان الحديثُ عن أعمالِ الجبّار شاقًا عسيراً
فأيَّةُ كلماتٍ وأيَّةُ ألسنةٍ لملائكةِ الصاروفيم تقوى عليه
وأى قلبٍ من قلوب البشر يقوى على إدراكه؟
أما ما تقوى على الإحاطة به، وهو أقدرُ ما يُعِينُك
على تمجيد الخالق وتعظيمه، وما يَزِيدُ
من سعادتك أيضًا، فلن يُحرمَ منه
مَسْمَعُكَ، فذاك هو التكليفُ الذى جاءنى من علٍ
وتلقيتُه، ألا وهو أنْ أُشْبِعَ رغبتَكَ
إلى المعرفةِ فى حدودٍ مرسومة، فلا تَقْفُ ما بَعْدَهَا
ولا تَسَلْ عنه، ولا تَدَعْ المنطقَ البشرىَّ يغريكَ بمعرفة
ما لم يُنَزَّلْ، فالمَلِكُ الذى لا تدركه الأبصارُ،
والذى أحاطَ بكل شىء عِلْمًا وَحْدَه، يطمسُ ذلك فى ظُلُماتِ اللّيل،
وليس لأحدٍ أن يَطَّلع عليه فى الأرض ولا فى السماء،
تاركًا لنا كِفَايَتَنَا من سوى ذلك، مما نستطيع أن نَنْشُدَه ونعرفَه[١٨].

ومثل ذلك - ما كتبه الأديب البرناسي: سولى برودوم Prudhomme (١٨٣٩ - ١٩٠٧) فى ديوانه: «الخلوات Les solitudes هذه القصيدة التى يقف فيها الشاعر عند حدود العرض الموضوعى والتشابيه الحسية والإثارة الشعورية، والقصيدة بعنوان «المجرّة»:

«قلتُ للنجوم ذات مساء: أنتنَّ لا تبدو عليكنّ سعادة،

ومضاتُكن فى اللانهائى من الظلام البهيم،

فيها صنوف إشفاق اليمّ

وأحسب أن فى السماء حداداً، تقيمه منكن عذارى فى حللهنّ البيض

يحملن شموعا تعجز العد، وقد انتظمن فى السير واهنات.

أفأنتن فى حرم الصلاة أبدا؟ أم أنتن نجوم جريحة؟

فتلك التى تذرفْن، دموع من الضوء، وليست بأشعة...»

- فأجابتنى النجوم: «نحن نعانى الوحدة..

فكل نجمة منا جدّ نائية من أخوات تحسبهنّ «أنت» جارات لها.

فضوؤها الحانى الرقيق، رهين وطنها، حيث لا شهود ترمقه»،

- وحينذاك أجبت النجوم قائلاً: «لقد فهمتُ قولكن...

فأنتن شبيهات الأرواح، إذ هى مثلكنّ:

كل روح تتألق بعيدة من أخوات يحسبن قريبات منها،

ثم تحترق، رهينة عزلتها الأبدية،

وتغوص فى صمت فى جوف الظلام[١٩].

وعلى ضوء ذلك المفهوم الطبيعى نرى الشاعر جوتيه - T. Gautier (1811 - 1872) يقول فى قصيدة عنوانها «القافلة»:

القافلة الإنسانية فى صحراء العالم،
وعلى طريق السنين التي لا رجعة لها،
تمضى وتجرُّ أقدامها،
وقد أحرقتها رمضاء النهار،
وهى تعل بين يديها العرق الذى يتصبب من جبينها.
الأسد الكبير يزمجر والعاصفة تزأر
وليس على الأفق الهارب من منارة أو برج
والظل الوحيد الذى يطالعنا هو ظل الصقر
وهو يجتاز السماء متحريًا عن فريسته المدنسة.
نتقدم دائمًا وها أننا نرى
شيئًا من الخضار الذى نشير إليه بأنملنا،
إنه غاب من السرور تتراءى فيه حجارة بيضاء.
إن الله ليريحنا فى صحراء الزمن،
جعل المقابر كالواحات.
اضطجع ونم أيها المسافر المضنى
المتقطع الأنفاس(٢٠).

ويمتد هذا الاتجاه - الطبيعى / الواقعى - من الرسائل الهـرمسية إلى شعر صلاح عبد الصبور فى قصيدة الناس فى بلادى:

الناس فى بلادى جارحونَ كالصقورْ
غناؤهم كرجفةِ الشتاءِ فى ذؤابةِ المطر
وضحكهمْ يئزُ كاللهيبِ فى الحطب

خطاهُمُو تريد أن تسوخَ فى التُرَابْ
ويقتلون، يسرقون، يشربونَ، يَجْشَأون
لكنَّهمْ بشرْ
وطيبونَ حين يملكونَ قبضتى نقودْ
ومؤمنون بالقدر
وعند باب قريتى يجلس عمى «مصطفى»
وهو يحب المصطفى
وهو يقضِّى ساعةً بينَ الأصيلِ والمَسَاءْ
وحولَهُ الرجالُ واجمون
يحكى لهم حكايةً. . تَجْرِبَةَ الحياه
حكايةً تثير فى النفوس لَوعَةَ العدمْ
تَجْعَلُ الرجالَ ينشِجُون
ويطرقون
يحدقون فى السكونْ
فى لجَّة الرعبِ العميقِ والفراغِ والسكونْ
«ما غايةُ الإنسانِ من أتْعَابِه، ما غايةُ الحَيَاهْ؟
يا أيها الإله!!
الشمس مُجْتَلاكَ، والهلالُ مفرقَ الجبينْ
وهذه الجبال الراسياتُ عرشُكَ المكين
وأنتَ نافذُ القَضاء أيُّها الإله
بنى فلانٌ، واعتَلى، وشيَّدَ القلاعْ
وأربعون غرفةً قد مُلِئَتْ بالذَهَب اللمّاع

وفى مساءٍ واهنِ الأصداء جاءَهُ عِزْريل

يحمل بين اصبَعَيه دفتراً صغير

ومدَّ عزريلٌ عصاهْ

بسر حرفَى «كُنْ»، بسر لفظ «كان»

وفى الجحيمِ دُحْرِجَتْ روحُ فلان

(يا أيها الإله. . .[٢١]

ونفس المفهوم نجده فى قصيدة «أغنية إلى الله» لصلاح عبد الصبور:

-١-

لينتثرْ فتاتُ لحمنا على جناحِ عيشنا الغريبْ

ولنتغرّبْ فى قِفارِ العُمْرِ والسُهُوب

ولننكسرْ فى كل يومٍ مرتينْ

فمرةً حينَ نُقابلُ الضياءْ

ومرةً حين تذوبُ الشمسُ فى الغروبْ

فقد أرَدْنا أن نرى أوسعَ من أحداقنا

وأن نطولَ باليد القصيرةِ المجذوذةِ الأصابع

سماءَ أمنيّاتنا

الله يا وِحْدتى المغلقةَ الأبوابْ

الله لو منحتنى الصفاءْ

الله لو جلستُ فى ظلالك الوارفةِ اللّفاءْ

أجدلُ حبلَ الخوفِ والسأمْ

طولَ نهارى

أشنُقُ فيه العالَمَ الذى تركتُه ورا جدارى
ثم أنامُ غارقًا، فلا يغوصُ لى...
حُلُمْ...

-٢-

حين تصيرُ الرغباتُ أمنياتْ
لأنها بعيدةُ المطال فى السَما
ثم تصيرُ الأمنياتُ وهْما
لأنها تقنّعت بالغيمِ والضبابْ
وهاجرَتْ مع السحابْ
واستوطنَتْ أعالى الهضابْ
ثم يصيرُ الوهمُ أحلاما
لأنه ماتَ، فلا يطرقُ سورَ النفسِ إلا حين يُظلمُ المساءْ
كأنه أشباحُ ميتين منْ أحبْابنا
ثم يصيرُ الحلمُ يأسًا قاتِمًا وعارضًا ثقيلاً
أهدابُنا...
أثقلُ منْ أنْ تَرى...
وإن رأت فيما يرى العِميَانْ؟
أقدامُنا...
أثقلُ من أن تنقلَ الخطى...
وإن خطتْ تشابكتْ، ثم سقطَنا هُزْأةً كبهلوانْ
نصرخُ، يا ربَّنا العظيمَ، يا إلهنا

أليسَ يكفى أننا موتى بلا أكفانْ
حتى تُذلَّ زَهْونا وكِبْرياءَنا؟

-٣-

حزنى ثقيلٌ فادحٌ هذا المساءْ
كأنهُ عذابُ مُصفَّدينَ فى السعير
حزنى غريبُ الأبَوينِ
لأنه تكوَّنَ ابنَ لحظةٍ مفاجئهْ
ما مَخَضَتْهُ بَطنْ
أراهُ فجأةً إذا يمتد وَسْطَ ضِحكتى
مُكتملَ الخِلقةِ، موفورَ البَدَنْ
كأنه استيقظَ من تحتِ الركامْ
بعدَ سُباتٍ فى الدُهورْ

-٤-

لقد بلوتُ الحزنَ حين يزْحَمُ الهواءَ كالدُخانْ
فيوقظُ الحنينَ، هلْ نرى صِحابَنا المسافِرينْ
أحبابنا المهاجرينْ
وهل يعودُ يومُنا الذى مضى من رحلةِ الزمان؟
ثم بلوتُ الحزنَ حينَ يلتوى كأفعوانْ
فيعصرُ الفؤادَ ثم يخنقُهْ
وبعدَ لحظةٍ من الإسارِ يُعْتِقُهْ

ثم بلوتُ الحزنَ حينما يفيضُ جدولاً من اللهيبْ

نملأ منه كأسَنا، ونحنُ نمضى فى حدائقِ التَذكَراتْ

ثم يمرُّ ليلُنا الكئيبْ

ويشرقُ النهار باعثًا من المماتْ

جذورَ فَرْحِنا الجديبْ

لكنّ هذا الحزنَ مِسْخٌ غامضٌ، مستوحشٌ، غريبْ

فقلْ لهُ يا ربُ، أنْ يفارقَ الديارَ

لأننى أريدُ أن أعيشَ فى النهارْ

-٥-

يا ربّنَا العظيمَ، يا مُعذّبى

يا ناسجَ الأحلامِ فى العُيونْ

يا زارعَ اليقينِ والظنونْ

يا مرسلَ الآلامِ والأفراحِ والشجُون

اخترتَ لى،

لَشَدّ ما أوْجَعْتَنى

ألم أخلّصْ بعدُ،

أم تُرى نسِيتنى؟

الويلُ لى، نسيتَنى

نسيتنى

نسيتنى... (٢٢)

الفصل الثانى

مفهوم الله فى النظرية المثالية / الرومانسية

ثانيا: مفهوم (الله) المحايث:

-١-

فى الأسرة الرابعة طرأ تغيير على الرؤية الميتافيزيقية للمصرى القديم، ووجد أن من شأن العالم دائمًا أن يتحرك، ويتطور، ويتغير، فكل تصور سكونى للمعرفة، بل كل فصل أو عزل للعيان الحسى أو للتصور العقلى، لن يكون إلا فهما خاطئًا غير مشروع، ومعنى هذا أن كل نظرة سكونية إلى العالم، بل كل تجزئة عقلية لعناصر المعرفة، لن تقودنا إلى فهم طبيعة الموضوع.

واكتشف الإنسان المصرى ضرورة التناقض والصيرورة والتجاوز المستمر، واكتشف أيضًا أن العلاقات فى الكون ليست بالضرورة علاقات فى الشكل الخارجى، ولكنها علاقات تقوم على التعاطف الداخلى للمعانى، وقد عبر عن هذا المفهوم فى قصة أوزوريس وإيزيس وحورس، فهذا المثلث من العلاقات يعكس - فى المنهج الجدلى الهيجلى - المراحل الثلاث للمنهج:

١ - مرحلة الوعى المباشر، وهى الحد الأول فى المثلث، وفيها نجد أن الموضوع (الكون) فى الوجود يبدو بصفة عامة مستقلاً عن الذات، فهو يثبت نفسه على أنه موجود وهو الحقيقى ولا شىء غير ذلك « أ هى أ»، وتلك مرحلة الفهم، وعبر عنها بالرؤية المتعالية المقارنة فى الآله آمون أو أوزوريس بمفرده.

٢ - مرحلة الوعى الذاتى، وهى عكس الأولى، وعبر عنها بسلب الذكورة وإيجاد إيزيس.

٣ - مرحلة العقل، وهى مرحلة الصيرورة، وهى اتحاد إيزيس وأوزوريس وإيجاد حورس، ولكن ما الدليل على إيمان المصرى القديم بالصيرورة؟ الإجابة من تحوتى:

الماضى رحل، ولم يعد له وجود
والمستقبل لم يصل، ولم يأت بعد
والحاضر أيضًا لم ينته
فكيف يمكن القول بأنه موجود
عندما لا يتوقف لحظة؟

وقد كانت قصة أوزوريس وإيزيس وحورس هى المعادل الموضوعى لتلك الرؤية الميتافيزيقية.

قصة أوزوريس هى قصة آدمية تشير إلى واقعة قديمة مما كان يحدث فى الأسر المالكة فى تلك العصور السحيقة، وهى قصة ملك أحبه شعبه ثم نازعه أخوه «ست» عرشه فقتله، وجاءت زوجته «إيزيس» بعد ذلك بابن اسمه «حوريس» أخفته فى مكان قصى حتى بلغ الرشد، فرشحته للملك فساعده أنصار أبيه على بلوغ حقه فى العرش؛ وعاد «ست» ينازعه هذا الحق أمام الآلهة، ويدعى عليه أنه ابن «غير شرعى» من أب غير أوزوريس، فلم تقبل الآلهة دعواه، وحكمت لحوريس بالميراث.

وتقول الأسطورة: إنّ أوزوريس ولد فى الوجه البحرى ، ولكن رأسه دفن فى الصعيد بقرية العرابة المدفونة، وإن «ست» حين قتله فرق أعضاءه بين البقاع لكيلا يعثر على جثته أحد من المطالبين بثأره، ولكن إيزيس جمعت هذه الأعضاء وتعهدتها بالصلوات والأسحار حتى دبت فيها الروح من جديد، وحملت منه بحوريس الذى قدح عمه فى نسبه، وقد حاول أوزوريس أن يعود إلى الملك فأخفق فى محاولته وقنع بالسيادة على عالم «المغرب» حيث تغيب الشمس وتنحدر إلى عالم الأموات.

وللخصب شأن لا يستغرب فى ديانة مصر القديمة، فهم يرمزون إلى الكون كله ببقرة تطلع من بطنها النجوم، أو بامرأة تنحنى على الأرض بذراعيها ويسندها «شو» إله الهواء بكلتا يديه، وأقدم ما تخيلوه فى أصل العالم المعمور أنه كون واسع من الماء، طفت عليه بيضة عظيمة، خرج منها رب الشمس وأنجب أربعة من الأبناء هم «شو» و«تفنوت» القائمان بالفضاء و«جب» رب الأرض و«نوت» رب السماء، ثم تزاوجت السماء والأرض فولد لهما أوزوريس وإيزيس وست ونفتيس، فهم تسعة آلهة فى مبدأ الخليقة نشأوا من تزاوج الأرض والسماء ، ثم استقر الأمر لثلاثة من هؤلاء هم أوزوريس وإيزيس وحورس، ولكن هؤلاء كانوا تحت رعاية الإله آمون.

إذا كان من الممكن
التحدث عن جوهر آمون،
فإن الفكر هو الجوهر الإلهى الخالص،
ومعنى ذلك أن آمون وحده هو
الذى يعرف طبيعته الحقيقية
لا ينفصل الفكر عن آمون،
ولكن ينبعث منه،
مثل النور من الشمس.
الفكر ينتج الخلود
فى الكائنات البشرية.
يصبح البعض ملائكة عن طريق الفكر
وذلك كما يقول أوزوريس فى تعاليمه:
«الملائكة هم رجال خالدون،
والرجال هم رجال غير خالدين».
لأن آمون - الذى يريد هذا العالم -
لا يرغب فى أن يكون كاملا؛

حتى يلعب الإنسان دوره.
آمون صانع الكون -
بارك الأرض لفترة من الزمن.
مع الأب العظيم أوزوريس
والأم العظيمة إيزيس.
اللذين تمكنا من تقديم العون،
الذى نحن فى حاجة شديدة إليه.
لقد قدما للإنسانية الدين الإلهى،
وأوقفا همجيّة المذابح المتعددة.
أقاما طقوس العبادة،
المطابقة للقوى المقدسة للسماوات.
ودشنا المعابد،
ومنظمات تقديم الضحايا للملائكة السالفين
قدما هبات الطعام والمأوى ،
ولفّا الإنسان بالرباط
الذى يحمى جثث الموتى .
تعلما قوانين آمون السرية،
وصارا مشرعين للقوانين الإنسانية.
أدخلا - لأول مرة - القسم العظيم للرب،
كأساس للتعهد والإيمان؛
وهكذا فاض العالم بالعدالة.
قسما التعليم والتدريب
لمعاونى النبى[1].

وحيث إنّ حلول (رع) الحقيقى، كان فى الثالوث الأوزيرى المقدس أو فى (أوزير) بالذات، فقد بدأت تسرى بين الجماهير عقيدة جديدة ملخصها «.. فكرة عن أوزير ومجيئة ليصلح كل شىء»، وعليه يسجل المنطق المستنتج من الأحداث، ظهور (عقيدة المخلِّص) لأول مرة.

وإذا كان (أوزير) قد صعد إلى السماء إلها بعد موته، فلا ريب أنه كان من الأصل إلها، لكن السؤال كان هو: لماذا يأتى إله إلى الأرض، ويترك نفسه رغم قدرته ليقتل ظلمًا وعدوانًا؟ لا ريب أن هناك دافعًا قويًا، ومعنى عظيمًا وراء مجىء الإله، نعم إن النصوص لم تحمل لنا نصًا واضحًا مباشرًا يشرح ذلك، لكن إعمال المنطق فيما سلف، إضافة لما سنورده لاحقا، يؤدى إلى استنتاج أن هذا الدافع كان **خلاص البشر وفداء لهم** وحملا لخطاياهم عنهم، ومن هنا يكون أوزير **هو الفادى الأعظم الأول**، وبالمنطق أيضًا لا يمكن القول بظهور عقيدة **المخلِّص** دون ربطها بعقيدة **الفداء**، لأنه إذا كان أوزير قد جاء من قبل ليقيم دولة العدل والمحبة والمساواة الطبقية، فلا ريب أنه سيعود ليصلح كل شىء فهو قد غادر فعلا، لكن ليعود، وعليه فلابد أن يقوم المنطق مستمدا من اتساق المقدمات مع النتائج مداده، سادا ثغرات لم تملأها الوثائق، ليضع عقيدة **الرجعة من السماء** إلى جوار عقيدتى المخلص والفداء، كثالوث مترابط لا توجد واحدة منها - منطقيا - مستقلة عن الأخرى.

وسرى الإيمان بالعقائد الثلاث إلى القلوب النازفة، لكن لا ليهدئها إنما ليشعلها، فكما أن (حور) ابن الله لم يَرْضَ بالظلم، فثار وحارب الظلمة، فقد وضع بذلك سنة تحتذى، فالآلهة لا تسلك عبثًا، إنما لحكمة كبرى تتبع، وهنا عين الحكمة، فلكى يعود الحق، فلابد من ثورة وقتال، هكذا قررت الآلهة، وهذا ما ينبغى أن يكون، ولما انتهت العقول إلى هذه القناعة، دخلت العقيدة، الأوزيرية صراعًا علنيًا مع العقيدة الملكية، فى نهاية الأسرة الرابعة تقريبًا.

وهنا بالضبط نرى أعظم أسـرار الثورة، وأكبر جدل وتفـاعل تم خلالها بين واقع المجتمع والسيـاسة وبين الفكر الدينى ، لأن المعنى يصبح: أن الثورة النظرية فى الأسرة الرابعة، لم تكن سوى العقيدة الأوزيرية ذاتها، ظهرت بداية كنوع من التمرد السلبى ، باعتناق عقيدة تخالف بل وتعارض العقيدة الرسمية.

ولما كانت الدولة القديمة لا تزال فى عنفوان مجدها وجبروتها، فقد اتخذت الثورة مظهرها فى اعـتناق عقيدة تخـالف العقيـدة الحكومية، وكان طبيعيا أن يصنع خيال الحكماء الشعبيين فى وقت المحنة والمظلمة إلها يشاركهم محنتهم ومظلمتهم، فيموت ظلمًا وجوراً، وتنطبع الأسطورة الجديدة بطابع جديد على الفكر المصرى ، فتتحول همها نحـو الفقراء، ومشاكل العوز والحـاجة، وآمال الضعفاء وطمـوحاتهم، وتصور الحل الأمـثل لهـذا الـوضع الاجـتمـاعى المختل، لتصبح **الأوزيرية هـى التعـبير الأيديولوجى عن الثورة الشعبية.**

أما حكماء الشعب، فقد استغلوا من جهتهم - فيما نرى - فكرة الحساب لتدعيم منطقية خلود الجميع، ونتصور هذا المنطق قد سار كالآتى:

إذا كان الحصول على الطبيعة الإلهية، ومن ثم الخلود، مـرهونًا بمراعاة: العدالة والحق والصدق فـإن أى إنسان يراعى العـدالة والحق والصدق يحـصل على الطبيـعة الإلهية، ومن ثم الخلود.

ويؤيدنا فى ذلك ما فى النصوص الأدبية والجنازية التى تلت هذه المرحلة، بحيث لم يعد يخلو أثر فرعونى من الإشارة للحساب وتقرير مـشاعية الخلود للجميع، فيقول الفلاح الفصيح، لابن رنسى:

إن العدالة تبقى إلى الأبد . .
وعندما يدفن المرء
ويوارى تحت التراب
فإن اسمه لا يزول..

لأنه سيذكر بصلاحه
وهذا المبدأ
من كلام الرب. .
أقم العدل لرب العدل
. . نفذ العقاب
فيمن يستحق العقاب
هل يخطىء الميزان؟ ![2]

ويلخص المؤرخ والأثارى الكبير (سليم حسن) ما حدث خلال تلك الفترة المرتبكة من تاريخ الديانة المصرية القديمة بقوله: ». . عندما حدث الصدع العظيم عند نهاية الدولة القديمة، وجدنا المذهب الأوزيرى الذى كان لا شك مذهب عامة الشعب، أخذ ينمو وينتشر، ويزداد قوة على قوة، ونفوذًا على نفوذ، مما وسع هذا الصدع، وسمح لأفكار الشعب الدينية ومعتقداتهم أن تندفع إلى الخارج، وتأخذ فى الظهور فى صورة حمم ملتهبة، على أن الشعب لم يكتف فى أى مكان من البلاد بحرية التعبير عن معتقداته وصلواته الخاصة، بل طالب بحق التمتع بالجنة السماوية التى وعد بها الملوك، فأجيب مطلبه بعد حرب شعواء قلبت خلالها كل الأنظمة الاجتماعية رأسا على عقب«[3].

وقبل الاحتفال العظيم بمسرحية الآلام، كان الكهان يرتلون أناشيدهم، حليقى الرؤوس، بثياب بيض، أمام لوحة قدسية للأم العذراء (إيزى)، وهى ترضع طفلها الإلهى (حور)، وتحيط برأس كل منهما هالة مستديرة رمزا لأصل (حور) الشمسى، فى العقيدة الملكية القديمة، لتبدأ بعد ذلك الاحتفالات فى أواخر شهر ديسمبر، أى: فى الوقت الذى يتفق ومولد الشمس؟!. ويستمر الاحتفال من الأيام ثلاثة متتالية، تمثل فيها المأساة يوم مات أوزير غدرا وسط نحيب الجماهير، ويوم البحث عن جثته وسط تلهف الجماهير على ربها، واليوم الثالث يوم العثور على جثمانه الطاهر وقيامته للمجيد، وسط تهليل الجماهير وفرحها، ليصبح عيد القيامة المجيد أعظم الأعياد المصرية، تذكرة

بقيام الفادى الأعظم من بين الأموات، وصعوده إلى السماء بعد موته بأيام ثلاثة، ليجلس عن يمين أبيه السماوى.

وهكذا، وكما عاد (أوزير) للحياة خالدًا، فقد كتب بخلوده الخلود لكل من يؤمن به فى عالمه الذى أخذ بالانتقال التدريجى من تحت الأرض إلى السماء، حيث أصبح (أوزير) فى العصور التالية، سيدا لعالم السماء الخالد بلا منازع.

ولما استقر الإيمان بذلك، انتشر القوم ينشرون مقابرهم فى مصر كلها بينما أخذت متون التوابيت وكتاب الموتى صيغا لمتون الأهرام السابقة، وآمن الجميع بخلود الجميع، وتدعيمًا لمبدأ المساواة الآخروية بمساواة دنيوية، انتشر بين الناس خطاب جديد فى نوعه، نسبوه إلى (رع)، حتى يكون اعترافًا بحقوقهم من قبل إله الملكية، يقول فيه:

لقد خلقت أربعة أشياء عظيمة
داخل بوابة الافق
خلقت الرياح الأربع
التى يستطيع أن يستنشقها
كل إنسان كزميله
الذى يعيش زمانه
هذا هو العمل الأول..
وخلقت الفيضان العظيم
للفقير فيه حق مماثل لحق الرجل الغنى
وهذا هو العمل الثانى
وخلقت كل رجل مثل زميله
ولم آمر بأنهم يعملون فى السوء
ولكن قلوبهم هى التى أفسدت ما قلت
وهذا هو العمل الثالث

وجعلت قلوبهم تفكر دائمًا فى الغرب..
وهذا هو العمل الرابع[٤].

ودون استباق للأحداث، يمكنا القول الآن:

١ - إن المرحلة التطورية التالية لعقيدة الخلود، قد جاءت مصاحبة لحدثين مهمين وخطيرين هما:

● الثورة الجماهيرية الشعبية.

● ظهور الإله (أوزير) مع عقائد لازمة للإيمان به هى:

* عقيدة القيام من الموت.

* عقيدة المخلص.

* عقيدة الفداء

* عقيد الرجعة من السماء إلى الأرض.

٢ - إنّ هذه المرحلة قد بدأت بدخول (أوزير) وأسرته إلى المجمع القدسى، عندما لجأ كهان الملكية فى (أون) إلى مداراة الخطر الطالع، برفع الإله الشعبى لمرتبة الآلهة الكونية، وإدخاله مع أسرته إلى المجمع، ليسجل إلى جوار (رع) الأونى، فى متون الأهرام، ليتحول المجمع من خمسة آلهة كونية، إلى تسعة **آلهة تجمع اللاهوت مع الناسوت، أو الألوهية مع البشرية**[٥].

ورغم أن كهان الملكية لم يضعوا (أوزير) وأسرته فى مرتبة مساوية للآلهة الكونية لخمسة (رع) وتوابعه، إنما ضموهم تحت سيادة (رع) كأبناء له، ضمانًا لسيادته، ورغم أنهم استطاعوا بذلك - ولو مؤقتًا - استبعاد فكرة المنافسة بين (أوزير) وبين (رع)، باعتبار أن (أوزير) ما كان ليخرق أقدس التقاليد المصرية فى إجلال الآباء، وإلا ما استحق التقديس كإله، رغم هذا، فإن دخول (أوزير) وأسرته المجمع القدسى

الأونى، يشير إلى هزيمة سياسية وعقائدية واضحة وصريحة، منيت بها الملكية وديانتها الرسمية أمام شعبها، واعتراف معلن بهذه الهزيمة.

وكان لابـد من بعض التعـديلات فى ديانة الملكية، بعـد دخول (أوزير) المجـمع القـدسى، كى يظل (رع) صاحب القـداسة الأولى، وتظل (اون) صـاحبـة السـيادة والسلطان، وكانت هذه التعديلات بداية لسلسلة من التنازلات والهزائم المنكرة للملكية وديانتها، بدأت فـى الأسرة الرابعة، بدخول (أوزير) المجمع، ثم تـلاها انتشار واسع للعقيدة الجديدة بين أفراد الشعب ليـأتى ثانى تنازل خطير باعتراف الديانة الملكية بعالم موتى يذهب إليه أفراد الشعب، ليعـيشوا تحت الأرض فى مملكة يحكمها (أوزير)، إلا أنه لم يكن عالم خلود، بقـدر ما كان عالم أطيـاف غير محددة الماهيـة والشكل حتى ذهب الباحثون إلى القول: إننا «.. لا نعلم شيـئًا فى عهد الدولة القديمة، عن المصير المحدد للفقراء بعد موتهم، ولكن نرجح أنه كان ضعيفًا جدًا»[٦].

ويبدو أن ذلـك كان ناتجًا عن أن العقـلية المصريـة، ما كانت حـتى هذا الوقت، تتصـور إمكان المساواة التامـة مع الملك، أو مجرد التـفكير فى أن الخلود جائز لعـامة الناس كـالملوك، لأن ألوهية الملك كـانت لم تزل حـصنًا منيعًا أمـام هذه الفكرة، فى وقت سادت فيه قـاعدة تؤكد: أن الخلود من حق الآلهة فقط بحكم طبيعتـها الإلهية، وهى طبيعة فى الملك بحكم الوراثة، ولا تتسنى لغيره من الناس، بحيث أصبحت هذه الطبيعة قلعة حصينة لـلملوك، تلغى أى فكرة عن المساواة التامة، لأنه لو خلد الجميع لتساوى الجميع.

أما كيف ومتى تحققت هذه الخطوة الكبـرى بعد ذلك؟ فهذا ما تجيب عنه أحداث الثورة الشعبية فى منتصف الأسرة الخـامسة تقريبًا، فقد بات جليًا أن الهدوء الذى تلا دخول (أوزير) المجمـع القدسى، كان هدنة مؤقـتة، ثوى خلالها الجمـر الثورى تحت رماد من الهدوء الظاهرى بينما كانت العقيدة الأوزيرية تسرى بسرعة بين الجماهير التى وجدت بغيتهـا فى حكام الأقاليم النبلاء فى الأسرة الخامسة، فقـام النبلاء بتجميع هذه

الجماهير فى وجه الاستبداد الملكى، بحيث استطاعوا أن يستقلوا بأقاليمهم عن العاصمة، بل وأن يقتحموا عالم الملك الخالد، عنوة واقتدارا، دون أى مبررات منطقية، فاستطاع (أوزير) بذلك أن يتحول من الجانب السلبى إلى الجانب الإيجابى، ومن النظرية أو الأيديولوجية إلى التحقيق الواقعى للثورة، فكانت أهم نتائج هذا التلاحق للأحداث تباعًا هى:

- إنزال مركز الملك والصعود بمركز النبلاء على المستوى الواقعى بعد وقوفهم فى وجه الملكية كقوى مستقلة ذات سيادة.
- بدخولهم عالم الخلود أوقفوا الملك معهم على قدم وساق، وبدأت الملكية تفقد كثيرًا من قداستها وألوهيتها، ولم يعد يفصلها عن الشعب فاصل كبير، ومن ثم أصبحت فكرة المساواة مقبولة من الناحية النظرية.

وكما سلف، فقد وضح أن اقتران المد الثورى الأوزيرى بقوة النبلاء جعل هذا المد محدودا فى أثره، فالنبلاء كقوة محافظة لم يكن فى مصلحتها القضاء كلية على سيادة (رع) لحساب (أوزير)، وإلا أعطت الجماهير سلاحًا ذا حدين، حد باتجاه الملكية، وحد باتجاه القوى النبيلة ذاتها، ومن هنا كان تمرد النبلاء اعتماداً على قوى الشعب وعقيدته الأوزيرية مجرد مرحلة انتقالية من الحكم المطلق إلى الثورة الشعبية الشاملة، وكان تمرد النبلاء واستطاعتهم ذلك على المستوى الواقعى كسرا لمعنى قدسى، وشرخا ما كان يتصور حدوثه فيما قبل، وكان الشرخ الأكبر هو دخول النبلاء لعالم الخلود، فنسفوا بذلك نظرية الخلود على أساس الطبيعة الإلهية من أساسها، وكان ذلك إيذانا برفض تأسيس الخلود على الطبيعة الإلهية، وإلا ما خلد النبلاء قط.

ورأت الجماهير آمالها فى العدالة والمساواة تتبخر أمامها، بعد أن استتب الأمر للنبلاء فى أقاليمهم، وبدأوا بالضغط مرة أخرى على الأجراء والإثراء على حسابهم بعسف وإرهاب تجاوز ما لحقهم من قبل، ومن هنا شبت الثورة عن الطوق، وتحولت إلى تدمير لا محدود، حتى قطعت الجماهير الجائعة الطرق على الأثرياء، واقتحمت

عصاباتهم المسلحة أقدس الأماكن الأونية، حتى الأهرام لم تمنعها قدسيتها من الثورة، ولم يصبح عالم الخلود شيئًا رفيعًا، فاقتحموا على الموت سكونه، وسلبوا الراقدين فى سبات الأبدية ثروات أصبح الأحياء الجياع أولى بها من أموات ماتوا تخمة وشبعًا.

وشجع ذلك على ظهور اتجاه ثورى جديد ذى ميول متطرفة، أخذ جانب التشكك، ثم التحرر، فالهجر التام لكل المقدسات، أخذ مظهره فيما أسلفناه من تهجم وتهكم على الآلهة، أو ما جاء على لسان الفلاح الفصيح عندما صرخ فيه النبيل النهاب: «.. لا تكن كثيرا الضوضاء هكذا يا فلاح، ألا ترى، إنك فى منزل أرض إله السكون»، فرد عليه بعنف يحمل معنى هذا الاتجاه صائحًا: «أتضربنى، وتسرق متاعى، ثم تريد أن يحرم فمى من مجرد الصياح؟ **إذن: يا إله السكون، هل تستطيع أن تعيدا إلىَّ ممتلكاتى؟ إذا فعلت، فلن أزعجك بصياحى**»[٧].

ولأن العالم الخالد، كان ملكيا خالصًا، قاصرًا على الملوك، فقد رفض هذا الاتجاه الاعتقاد بمسألة خلود الملك أو غيره أصلا، واعتبرها أمرا ينافى المنطق والعقل السليم، وتمثل ذلك فى أغنية (العازف على الهارب) استطاع صاحبها أن يلقيها بكل الجرأة الثورية المطلوبة، فى حفل جنازى ملكى مهيب، أمام المقابر الهرمية الهائلة، يقول ذلك الثائر المتحدى فى مقطع منها:

تأمل مساكنهم، هنالك،
فإن جدرانها، قد تهدمت
ولم يأت واحد، من هنالك
ليحدثنا: كيف حالهم
ليخبرنا: عن حظوظهم
حتى تطمئن قلوبنا.
إلى أن نرحل نحن أيضًا
إلى المكان الذى رحلوا إليه

ولم يعد إنسان ثانية
ممن رحلوا إلى هنالك
.. فى الأرض
التى تحب الصمت
.. فلا يوجد إنسان
يعود ثانية؟!(٨)

ولم يقدر لهذا الاتجاه الرافض تمامًا، الاستمرار، وسط تمسك الجماهير بعقيدتها الجديدة، التى غلبت على السواد الأعظم.

وآمنت أن (أوزير) هو شريك فى المظلمة قام من الموت، وما دام قد قام وصعد، فلابد أنه سيعود، ولا ريب أن عودته ستكون من أجل شركاء المظلمة، من آمنوا به، وآمنوا أنه انتصر على الشر، وعلى من ظلموه، والأهم من آمنو أنه انتصر على الموت، وكوفىء على صلاحه بالخلود.

وهنا يقف الفكر مليًا ليتساءل: كيف كان القوم يفكرون؟ إذا «.. لم يكن الملك أفضل من الرعية، فلم لا يصبح أفراد الرعية مثل أوزير كذلك؟ ولم لا يصبحون جميعهم كذلك؟

ولماذا لا يكافئون إذا أحسنوا العمل كما كوفىء أوزير؟ وبماذا يزيد عنهم الملك حتى ينال النعمى فى الحياتين؟ هكذا سيطر التفكير فى أوزير فى هذه الفترة على النقوش، وود كل أن يصبح مثله إذا انتهى أجله»(٩).

ولما كانت الأسطورة تقول: إنه قد «.. أجريت على جثته لأول مرة المراسم التى تؤَمن البعث والحياة الأبدية»، أفلا يمكن بإجرائها على غيره من الأموات أن تؤَمن لهم نفس الامتياز؟

وإذا كان الملك قد ادعى أنه ابن (رع)، أفلا يكون الإيمان بأوزير بديلا للبنوة؟ أو هو البنوة ذاتها؟

وهكذا على ما يبدو، أخذت التساؤلات تدور بالعقلية الجماهيرية حول فكرة الخلود، وكيف يمكن أن يناله الجميع؟ حتى انتهت إلى أن الإيمان به بنوة له، وأن (أوزير) قد كتب بخلوده، الخلود لكل من يؤمن به، ومن يؤمن أنه قد قام من بين الأموات، لذلك بمجيء أوزير قد أبطل الموت، وعندما ترسخت هذه القناعة فى النفوس - فيما نتصوره قد حدث - انتشرت المقابر بطول البلاد وعرضها للجميع، بلا أى استثناءات، وكما كان للملوك متون أهرام، فقد أصبح للشعب متون توابيت وكتاب للموتى، حملت كل تصورات الشعب لعالمه الخالد.

وفى هذه المتون الشعبية، وفى بعض القطع الأدبية، بل وفى متون الأهرام نفسها - التى عدلت لتلائم الأوضاع الجديدة - نجد التأكيد على أن (أوزير) أبو (حور) المناضل، هو أب لكل المناضلين الذين أمنوا به، فهو حقًا وصدقًا (أبانا الذى فى السماوات)، ومن ثم نجد النصوص تخاطب الميت الصاعد إلى السماء قائلة:

تقول أيزيس:

سعيد من يرى الآب

وتقول نفتيس:

طوبى لمن ينظر إلى الاب
إلى أبيه
إلى أوزوريس
حينما يصعد إلى السماء
بين النجوم
بين المخلدين[١٠]

ولما كانت البا أو الروح أو الطبيعية الإلهية فى العقيدة الملكية، هى سر الخلود، وكانت ملكا خاصًا للملك، تحدرت إليه عبر نسله الإلهى، فقد أصبحت - إلى حد ما - مشكلة محيرة للعقل المصرى فى ظل الوضع الجديد، لذلك «.. التجأ القوم إلى كل

أنواع الحيل والاحتفالات الدينيـة، ليصبح المتوفى «با» عند موته»[11]، فلا شـك أنه إذا قبـل الإنـسان أوزير (أبا)، فسينال ال (با) أو الطبيـعيـة الإلهية (ولنلاحظ تـشابه الأبوة والبـا، وأبوة أوزير تمنح المؤمن باه) وعند الموت، فـإن أوزير سـوف «.. يجـعل جسـده يضيء كأجساد أهل السماء»، أى: يصبح نورانيا كالآلهة، هذا بينما نلاحظ تخصيص الفصل الثانى من كتاب الموتى الجماهيرى لتأكيـد الطبيعة الإلهية للميت المؤمن، فيقول الميت عن نفسه:

إنى اتوم
وأنا الذى كنت وحيدا (فى الأزل)
وإنى رع
عند أول ظهوره
وإنى الإله العظيم خالق نفسه
والذى سوى أسماءه
رب الآلهة[12]

وكى يسـتطيع الميت أن ينال الـ (با) ، فـقـد كان واجـبا علـيه أن يتطهـر أولاً ، ويتعمد بالماء ليؤكد بعد ذلك فى متنه الجنازى :

إن خطيئتى
قد أُقصيت ، عنى
ومُحى إثمى
لقد طهرت نفسى
فى تينك البحيرتين
العظيمتين
اللتين
فى إهناس[13]

وكان نتيجة هذه التطورات المتلاحقة أن تلاحق الناس يتسابقون من أرجاء مصر لزيارة رب البيت (أوزير)، والطواف حول بيته في (أبيدوس) حتى أضبحت زيارة قبر الحبيب الشهيد بمرور السنين، حجا وفريضة إجبارية، على كل من استطاع إليه سبيلاً، ومن ثم أصبحت السنة المستحبة، هى الدفن بجوار المشهد الأوزيرى.

وفي أبيدوس، حيث بيت (أوزير) المعمور بالحجاج، يطوفون حوله سبعًا خاشعين، ظهرت لأول مرة فى التاريخ البشرى مسرحية الآلام أو أسرار أوزير، وهناك أيضًا تطور طقس التعميد، فكان المؤمن يتلقى عماده من الكهان بصب الماء على جسده، وبرش الماء على الأجساد تكثر البركات، ويتذكر المؤمن دماء الشهيد، ويتناول قطعًا من القربان الممزق، تذكره بالجسد الطاهر الذى مزقه الشرير (ست)، ورغم أن كل هذه كانت طقوسًا حياتية فإنها كانت زادًا أخرويًا، وهذا جانبها الأهم، فعندما يذهب الميت إلى الخلود معمدًا، فسوف يدعى هناك للقيام بعملية تطهر أخرى ، بالماء يصب فوق الأجساد، أو بالاستحمام فى البحيرة المقدسة الواقعة فى الحقول المباركة، وبعدها سوف يغتسل مع رع فى بحيرة ياور، ثم يجفف حور جسده.

- ٢ -

تناول الفلاسفة اليونانيون فكرة الله، ونحن نأخذ أفلاطون Plato (427 ؟ - 347 ؟ B.C.) كممثل لهذا المنحى من التفكير.

نظرية أفلاطون فى الوجود مماثلة لنظريته فى المعرفة، بمعنى أنها تصعد من المحسوس إلى المعقول، ونخضع الأول للثانى، وقد قص حكاية حاله بإزاء العلم الطبيعى، فقال ما خلاصته (بلسان سقراط): لما كنت شابًا كثيرًا ما قاسيت الأمرين فى معالجة المسائل الطبيعية بالمادة وحدها على طريقة القدماء، وسمعت ذات يوم قارئًا يقرأ فى كتاب لأنكساغوراس: «هو العقل الذى رتب الكل، وهو علة الأشياء جميعًا» ففرحت لمثل هذه العلة، وتناولت الكتاب بشغف، ولكنى ألفيت صاحبه لا يضيف

للعقل أى شأن فى العلل الجزئية لنظام الأشياء ، بل بالضد يذكر فى هذا الصدد أفعال الهواء والأثير والماء وما إليها، مثله مثل رجل يبدأ بأن يقول: إن سقراط فى جميع أفعاله يفعل بعقله، ثم يعلل جلوسى هنا (فى السجن) بحركات عظامى وعضلاتى ، ويعلل حديثى بفعل الأصوات والهواء والسمع وما أشبه، ولا يعنى بذكر العلل الحقة، وهى: لما كان الأثينيون قد رأوا أحسن أن يحكموا على ، ورأيت أنا أحسن، أى أقرب إلى العدالة، أن أتحمل القصاص الذى فرضوا على، فقد بقيت فى هذا المكان؛ ولولا ذلك لكانت عظامى وعضلاتى فى ميغارى أو فى بويتيا حيث كان حملها تصور آخر للأحسن، فتسمية مثل هذه الأشياء عللا منتهى الضلالة، أما إنْ قيل: لولا العضلات والعظام فلست أستطيع تحقيق أغراضى ، فهذا صحيح، وعلى ذلك فما هو علة حقًا شيء، وما بدونه لا تصير العلة شيء آخر، أى أن العلة الحقة عاقلة تلحظ معلولها قبل وقوعه وترتب الوسائل إليه، . فإن شيئًا لا يفعل إلا إذا قصد (أو قصد به) إلى غاية، والغاية لا تتمثل إلا فى العقل، وعند هذه الصخرة يتحطم كل مذهب آلى ، ولما كان «الموجود الوحيد الكفء للحصول على العقل هو النفس» كانت العلل العاقلة نفوسًا تتحرك حركة ذاتية، وكانت المادة شرطًا لفعلها أو علة ثانوية خلوا من العقل، تتحرك حركة قسرية وتعمل اتفاقًا إلا أن تستخدمها العلل العاقلة وسيلة وموضوعا وتوجهها إلى أغراضها، والنفس غير منظورة بينما العناصر والأجسام جميعًا منظورة، فيبلغ أفلاطون من هذا الطريق إلى عالم معقول يصفه بأنه إلهى لاشتراكه فى الروحية والعقل، ولكنه يعين فيه مراتب، ويضع فى قمته (الله).

يبرهن أفلاطون على وجود الله من الوجهتين المتقدمتين - وجهة الحركة ووجهة النظام: فمن الوجهة الأولى يقرر أن الحركات سبع، حركة دائرية، وحركة من يمين إلى يسار، ومن يسار إلى يمين، ومن أمام إلى خلف، ومن خلف إلى أمام، ومن أعلى إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلى؛ وحركة العالم دائرية منظمة لا يستطيعها العالم بذاته، فهى معلولة لعلة عاقلة، وهذه العلة هى الله، أعطى العالم حركة دائرية على نفسه، وحرمه الحركات الست الأخرى (وهى طبيعية)، فمنعه من أن يجرى بها

على غير هدى، ومن الوجهة الثانية يقول: إن العالم آية فنية غاية في الجمال، ولا يمكن أن يكون النظام البادى فيما بين الأشياء بالإجمال، وفيما بين أجزاء كل منها بالتفصيل، نتيجة علل اتفاقية، ولكنه صنع عقل كامل توخى الخير ورتب كل شيء عن قصد.

وثمة برهان آخر: فقد رأينا أفلاطون يضع المثل لأنه وجد المحسوسات تتفاوت فى صفاتها، فدله هذا التفاوت على أن الصفات ليست لها بالذات، ولكنها حاصلة فى كل منها بالمشاركة فيما هو بالذات، وخص بالذكر مثل الجمال فى المأدبة، ومثال الخير فى الجمهورية، فقال عن الأول: إنه علة الجمال المتفرق فى الأشياء، والمقصد الأسمى للإرادة فى نزوعها إلى المطلق، والغاية القصوى للعقل فى جدله؛ لا يوصف، أى: لا يضاف إليه أى محمول، لأنه غير مشارك فى شيء، ولكنه هو هو[١٤]، وقال عن الثانى: فى أقصى حدود العالم المعقول يقوم مثال الخير، هذا المثال لا يدرك إلا بصعوبة، ولكنا لا ندركه إلا ونوقن أنه علة كل ما هو جميل وخيّر؛ هو الذى ينشر ضوء الحق على موضوعات العلوم، ويمنح النفس قوة الإدراك، فهو مبدأ العلم والحق، يفوقهما جمالا مهما يكن لهما من جمال، هو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف، والغاية من الجدل تعقله، وإن جماله ليعجز كل بيان، لا يوصف إلا سلبًا، ولا يعين إيجابًا إلا بنوع من التمثيل الناقص، وكما أن الشمس تجعل المرئيات مرئية؛ وتهبها الكون والنمو والغذاء دون أن تكون هى شيئًا من ذلك، فإن المعقولات تستمد معقوليتها من الخير، بل وجودها وماهيتها، ولو أن الخير نفسه ليس ماهية (معينة)، وإنما هو شيء أسمى من الماهية بما لا يقاس كرامة وقدرة، أعلم أن الخير والشمس ملكان، الواحد على العالم المعقول، والآخر على العالم المحسوس[١٥]، ومقصد أفلاطون واضح: هو أن التفسير النهائى للوجود هو «أن الخير رباط كل شيء وأساسه»[١٦] من حيث أن العلة الحقة عاقلة، وأن العاقل يتوخى الخير بالضرورة.

فالله روح عاقل محرك منظم جميل خير عادل كامل، وهو بسيط لا تنوع فيه، ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب ولا يتشكل أشكالا مختلفة كما صوره هوميروس ومن حذا حذوه من الشعراء[١٧]، وهو كله فى حاضر مستمر، فإن أقسام الزمان لا تلائم إلا المحسوس ونحن حينما نضيف الماضى والمستقبل إلى الجوهر الدائم فنقول كان وسيكون، ندل على أننا نجهل طبيعته، إذ لا يلائمه سوى الحاضر[١٨]، وهو معنى بالعلم بخلاف ما يدعيه السوفسطائيون محتجين بنجاح الأشرار، فإن الله إن كان لا يعنى بسيرتنا فذلك إما لأنه عاجز عن ضبط الأشياء ، وهذا محال، وإما لأن السيرة الإنسانية أتفه عنده من أن تستحق عنايته، وهذا محال كذلك، لأن كل صانع يعلم أن للأجزاء شأنها فى المجموع فيعنى بها، فهل يكون الله أقل علمًا من الإنسان؟ إن ساعة الأشرار آتية لا محالة، هذا عن الشر الخلقى ، أما الشر الطبيعى ، فما هو فى ذاته إلا نقص فى الوجود، أو خير أقل، هو ضد يتميز به الخير كما يتميز الصدق بالكذب، لم يرده الله، بل سمح به فداء للخير الفائض على العالم، ويستحيل أن يكون العالم المصنوع خيرًا محضًا فيشابه نموذجه الدائم، هو إذن ناقص، ولكنه أحسن عالم ممكن، وعناية الله تشمل الكليات والجزئيات أيضًا بالقدر الذى يتفق مع الكليات، ونحن نرى الطبيب يراعى الكل قبل الجزء؛ والفنان يدبر أفعاله على مقتضى الغاية، ويرمى إلى أعظم كمال ممكن للكل، فيصنع الجزء لأجل الكل، لا الكل لأجل الجزء، كذلك حال الصانع الأكبر؛ فإن تذمر الإنسان، فلأنه يجهل أن خيره الخاص يتعلق به وبالكل معًا على مقتضى قوانين الكل، فوجود الله وكماله وعنايته حقائق لا ريب فيها، وإنكارها جملة أو فرادى جريمة ضد الدولة يجب أن يعاقب عليها القضاء، لأن هذا الإنكار يؤدى مباشرة إلى فساد السيرة، فهو إخلال بالنظام الاجتماعى، وقد ينكر المرء الله بتاتًا، وقد يؤمن به وينكر عنايته، وقد يؤمن به وبعنايته وينكر كماله وعدالته، فيتوهم أنه يستطيع شراء رضائه بالتقدمات والقرابين دون النية الصالحة، والبدعة الثالثة أشنع من الثانية لأن الأهانة فيها أعظم، والثانية أشنع من الأولى لنفس السبب، فإن إنكار الله أهون من إنكار عنايته مع الإيمان به،

وإنكار العناية أهون من تصور الله مرتشيا، الأولى والثانية جديرتان بالمناقشة، أما الأخيرة فأحق بالسخط منها بالتفنيد.

- ٣ -

وكان أنبياء اليهود قد بشروا بذلك المسيح قبل عصر الميلاد ببضعة قرون، فإذا هم يتدرجون من وصفه بالقوة والبأس إلى وصفه بالرحمة والحنان، ويتمثلونه وديعًا رضيًّا يتجافى صهوات الخيل ويمتطى فى موكبه حمارًا ابن أتان.

وعلى هذا الوجه ينبغى أن يفهم قول السيد المسيح حين قال: «ما جئت لأنقض الناموس بل لأكمله» وحين جاءوه بالزانية فقال لهم: «من لم يخطئ منكم فليرمها بحجر»، فإنه لم يأت بإلغاء الشريعة ولا بإسقاط الجزاء، ولكنه نقل الإيمان بالله من الحرف إلى المعنى، ومن القشور إلى اللباب، ومن ظواهر الرياء إلى حقائق الخير الذى لا رقابة عليه لغير الضمير، ورأى عند اليهود ما هو حسبهم من شرائع الأنبياء وشرائع الرومان، فقال لهم: أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله، وذكرهم بجانب الرحمة والإحسان وقد نسوه، ولم يذكروا غير جانب الغضب والقصاص.

وعلى تبشيره بالرحمة والمحبة لم يكن ينكص عن الثورة فى عالم الروح، لأنها هى الثورة التى تستحق أن تثار: «جئت لألقى نارًا، فماذا علىّ لو اضطرمت النار؟».

فجانب الضمير هو الجانب الذى توجهت إليه رسالة السيد المسيح. ورعاية الله لروح الإنسان هى الملاذ الذى رأى الناس منصرفين عنه فعاد بهم إليه.

فقد كان اليهود يؤمنون بالله الخالق، وبالله الذى ينزل عليهم الشرائع ويحاسبهم على الطاعة والعصيان، ولكنهم نسوا رعاية الله، ولم يريدوا أن يحبوه كما أرادوا أن يطيعوه، فعلمهم المسيح أن الله محبة، وأن أقرب الناس إلى الله من أحب الله وأحب خلق الله، ومنهم المطرودون والعصاة، ولا يستحق غفرانه من لم يتعلم كيف يغفر

للمسيئين إليه: «. . . إن أخطأ إليك أخـوك فوبخه، وإن تاب فاغـفر له، وإن أخطأ إليك سبعًا فى اليوم وتاب إليك سبعًا فى اليوم، فاقبل توبته واغفر له».

وقد وجد عند بنى إسرائيل كفايةً وفـوق الكفاية من كلامهم عن إله الشرائع وإله الخلق وإله هذا الشـعب من الشـعوب دون سـائر بنى الإنسـان، فذكـرهم بالله الذى يرعاهم فوق رعاية الأب الرحيم، وعليهم أن يثقوا به فوق الثقة بسعيهم.

وكانت رسـالة المسيحيـة أنها أول دين أقام العبـادة على الضمير الإنسـانى، وبشر الناس برحمة السماء .

وقد أشار السيد المسيح إلى نفسه بتعريفات كثيرة رواها عنه كتاب الأناجيل، فكان إذا تكلم عن نفسه قال: «أنا ابن الإنسان» أو: «أنا نور العـالم» أو «أنا خبز الحياة» أو «أنا الطريق والحق والحـياة» أو: «أنا القـيامة والحـياة» أو «أنا الراعى الصـالح، وأنا المعلم والسيـد» أو: «أنا الكرمة الحقيقـيـة. . .» ولم يذكر نفســه باسم المسيح، ولكنه بارك الحوارى بطرس حـين سماه به، وقـال له: إنه اهتدى إلى حـقيقـته بنفـحة من نفحات الروح.

ومع هذا كـتب إنجيل يوحنا فى أواخـر القرن الأول للمـيلاد، وفى صـدره هذا التمهيد الذى يعتبره بعض الشراح توطئة للـكتاب، ويعتبره بعضهم الآخر جملة أصيلة فى الكتاب، وهو: «فى البـدء كان الكلمة والكلمة كان عـند الله، وكان الكلمة الله، هذا كان فى الـبدء عند الله، كل شىء به كـان، فيه كـانت الحيـاة والحيـاة كانت نور الناس، والنور يضـىء فى الظلمة، والظلمة لـم تدركه».

على أن القرون الخـمسة الأولى بعد المســيح لم تخل قط من خلاف محـتدم بين المجـامع والكنائس على تفـسيـر المقـصود من كلـمات الأب والابن والروح القـدس والكلمة وغيرها من الأوصـاف الإلهية التى وردت فى الأناجيل، فاتفقـوا جميعًا على الوحدانية، ولكنهم اختلفوا فى أقـانيم الثالوث: هل الابن مساو للأب؟ وهل هو ذو

طبيعة واحدة أو ذو طـبيعتين إلهية وإنسانية! وهل هو إله أو إنســان مفضل على سائر البـشر؟ وهل يصــدر الروح القــدس من الأب وحده أو من الأب والابن مـعًا؟ وهل المسيح هو الكلمة أو هو الابن فقط أو أن الكلمة والابن مترادفان؟ أو أن الكلمة هى الأب والإله؟

وليس من موضوعنا هنا أن نبسط أوجه الخلاف وأسانيـد المختلفين وقد كتبت فيها مئـات المجلدات، ولكننا نلخص الرأى الغالب فى تفـسير الأقـانيم، وهو أن الأقانيم جوهر واحـد، وأن الكلمة والأب وجود واحـد، وأنك حين تقول الأب لا تدل على ذات منفصلة عن الابن أو عن الروح القدس، لأنه لا انفـصال ولا تركيب فى الذات الإلهـيـة، ولكنها تـتجلى بالأبـوة فى معـرض الإنعـام، وبالبنوة فى مـعـرض التلقى والقبـول، ويوشك أن يكون الشأن فى تعدد الأقانـيم كالشأن فى تعدد الصـفات عند بعض المفسرين.

لقد ورث اليهود مـفهومهم عن الله من المصريين وخـاصة عن صفات الإله «رع» المتعالى ، وهذا يتفق أيضًا مع طبيعة تكوينهم القبلى، فالقبيلة فى حاجة إلى رئيس أو شيخ قوى يأمر فيطاع وذلك لحفظ القبيلة من الأخطار.

لكن تأتى المسيحية وتتبنى فكرة الله أيضًا عن المصريين، ولكن من مفهوم المصريين عن الإله أوزوريس ذى الطابع الحلولى القائم على الحب.

ويظهر مفـهوم العبادة فى اليـهودية والمسيحـية فى النقلة التى حدثت فى مـفهوم العلاقة بين الإنسان والله من الكلمـة المستخدمة للتعبير عن العـبادة فى العهد القديم، وهى الكلمة العبرية «هيشاوه» وتعـنى «ينحنى»، تؤكد على الطريقة التى كان يفكر بها اليـهودى عند وجـوده فى حـضرة الله القـدوس، فكان اليـهـودى ينحنى فى تواضع واحتـرام، وكذلك استـخدمت الكلمة بمعـايير أخرى (انظر تك ٢٧: ١٩، صـموئيل الأول ٢٥: ٣٥، صموئيل الثانى ١٦: ٣٣، ٢٦: ٢٠) إلا أن المغزى الكامل للكلمة

يتضح فى الاقتراب من الله السيد والملك العظيم (انظر تك ٢٤: ٥٢، ٢ أخ ٧: ٣، ٢٩: ٢٩)[١٩].

ويأتى المفهوم المسيحى للذات الإلهية والعلاقة بأنها علاقة حب وأب بأبنائه، ويبدأ هذا المفهوم فى الانتشار وإن كان لا يخرج كثيراً عن المفهوم المصرى الأوزوريسى، كنت أود أن أتناول اثنين من مفكرى المسيحية فى هذا الوقت - القرن الثانى الميلادى - وأعنى بهم كليمندس السكندرى (١٥٠ م)، وأوريجانوس ليونيداس Origen Leonides (١٨٥ م)، ولكنى سوف أقتصر فى عرض هذا الاتجاه على أوريجانوس وحده ممثلا له.

أسَّس العلامَّة أوريجانوس فكره اللاهوتى على أعلى وأسمى عقيدة فى المسيحية، أى: «الله»، وأول أعماله اللاهوتية «المبادئ الأساسية» يبدأ بقوله: «إن الله روح، وإنّ الله نور، والله غير مولود، وهو غير مادى، فالله الآب كائن مطلق لا يُستقصى، إلاَّ أنه يمكن إدراكه من خلال اللوجوس، الذى هو المسيح» (المبادئ الأساسية ١: ٢: ٨)، ويمكن أيضًا إدراكه من خلال مخلوقاته، كما تعرف الشمس بأشعتها.

كثيراً ما تعجز عيوننا عن التركيز فى طبيعة النور نفسه، أى: فى جوهر الشمس ذاتها، غير أننا حين نرى بهاءها أو أشعتها تنساب، ربما عبر النوافذ أو بعض الفتحات الصغيرة التى تسمح بدخول النور، هنا نستطيع أن نتأمل كيف أن مصدر هذا النور عظيم، وبنفس الطريقة أيضًا نجد أن أعمال العناية الإلهية وخلق هذا العالم كله إن هى إلاَّ نوع من الأشعة، إذا جاز لنا القول، تعبر عن طبيعة الله بالمقارنة مع جوهره وكيانه الحقيقيين، ولذلك فإنه، بالرغم من أن فهمنا قاصر فى حد ذاته عن إدراك الله نفسه، فى حالته الحقيقية، فإنه يعرف بأنه «خالق العالم» من أعماله الرائعة ومخلوقاته الجميلة.

وكان العلاَّمة أوريجانوس مهتـمًا للغاية بضرورة تجنب أن ينسب أى صفات بشرية إلى الله، وهو يدافع عن طبيعة الله غير المتغيرة ولا سيما ضد مذهب وحدة الوجود ومبدأ الثنائية الذى يؤمن به الرواقيون، والغنوسيون، والمانويون.

وأى شيء آخر يمكننا افتراضــه فى النور الأبدى سوى أنه الله الآب، أما الذى لا يمكن إنكاره أبداً فهــو أنه ما دام هو النور، فلا يمكن القــول إن بهاءه (عب ١ : ٣) لم يكن معه فى وقت من الأوقات، فلا يمكن تخيل النور دون بهاء، ولكن إذا كانت هذه حقيقة، فلا يكون ثمة وقت لم يكن فيه الابن هو الآب، على أنه سوف يكون لا كما وصفنا النور الأبدى، غير مولود (لئلا نبدو وكأننا نتحدث عن أساسين للنور)، ولكنه بهاء النور غير المولود، حيث إن هذا النور نفســه هو بدايته ومصدره، فقد وُلد منه فى الحقيقة، غير أنه لم يكن هناك وقت لم يكن موجوداً فيه.

وكل من هذين التشبيهين يــوضح بجلاء كيف أن الابن والآب واحد فى الجوهر، لأن تدفق جوهر من ذاته يعد مثل الزفير أو مثل عملية التنفس.

وهكذا كان تعليــم أوريجانوس عن اللوجوس يشكل تقــدمًا رائعًا فى تطور الفكر اللاهوتى ، وكان له تأثير واسع المدى على التعليم الكنسى .

ومع ذلك، فــثمة اتجــاهان للفكر أصبــحا واضــحين بعد دراســة الفكر اللاهوتى لأوريجانوس، أحدهما يؤكد ألوهية الــلوجوس، فى حين أن الآخر يسميه «إله ثان»، فــالآب وحــده هو الصــلاح الأســاسى ، أما الابــن فهــو صــورة الصــلاح، ويقــرر أوريجــانوس: «فنحن الذين نقــول إن العــالم المرئى تحت رئاســة ذاك الذى خلق كل شيء، فــإننا بذلك نعلن أن الابن ليس أقــوى من الآب، بل أقل منه، فأوريجــانوس يرى أن الابن والروح القدس إن هما إلاّ وسيطان بين الآب والمخلوقات.

يقــدم أوريجــانوس مــفــهوم نفــس يسوع، وهــو يرى أن هذه النفس التى كــانت موجــودة قبل الوجــود بمثابة الحلــقة التى تربط بين اللوجــوس غيــر المحدود والجــسد المحدود للسيد المسيح.

وجوهر النفس هذه، إذ إنها وســيطة بين الله والجسد - لأنه من المستحيل لــطبيعة الله أن تمتزج مع جســد دون أداة وسيطة - لذلك ولد الإله الإنسان، كمــا سبق القول لكى يكون ذلكم الجوهر وسيطًا لذاك الذى لا تناقض مع طبيعــته فى أن يتخذ جسداً،

غير أنه من ناحيــة أخرى، ليس بالنسبة لهذه النفس، كوجود طبـيعى ، ما يحول دون أن يحل الله فيها، ولذلك وعن استحـقاق سمى أيضًا - مع الجسد الذى أخذه - ابن الله، وقوة الله، والمسيح، وحكمة الله، إما لأنها كانت بالكامل فى ابن الله، أو لأنها قبلت ابن الله بالتمام فى داخلها.

وكان أوريجــانوس أول من استخدم تعـبير الله الإنســان، هذا التعبيــر الذى أخذ مكانه بين المصطلحات الخاصة بالفكر اللاهوتى المسيحى، وباتخاذ نفس المسيح بالكلمة أصبحت غير قادرة على ارتكاب الخطية.

لا شك أن مشكلة علاقة الابن بالأب هى نفس المشكلة الـقائمة عن علاقة «رع» بـ «أوزوريس»، فقد نشأت الفكرة المسيحيــة عن الله فى مصر، ومن هنا أخذت الكثير مما كان شائعًا فى العبادات المصرية القديمة.

وكما وضحنا فإن اليهودية تطابقت مع مفهوم الله المتمثل فى الإله رع، إله القوة، وجاءت المسيحيــة وتطابقت مع الإله أوزوريس إله الحب، ثم يأتى الإسلام وقد جمع بين الاثنين فالله هــو القادر المعــز المذل، كمــا أنه هو الغفور الرحيم، ومــن هنا كان تقبل المصريين للإسلام، لأن بعض بــذوره كــانت قــد زرعت فى قبائل الهكسوس، ووجد فى المسـيحيــة نفس الروح السمــحة التى كانت فــى عبادة أوزوريس، ولتــقديم مفهوم الإسلام للذات الإلهية اكتفى بذكر أسماء الله الحسنى:

الرحمن، الرحيم، الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهــيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، الخالق، البارئ، المصور، الغفار، القهار، الوهاب، الرزاق، الفتاح، العليم، القــابض، الباسط، الخــافض، الرافع، المعــز، المذل، السمــيع، البـصيــر، الحكم، العــدل، اللطيف، الخبيــر، الحليم، العظيم، الغـفور، الشكــور، العلى، الكبيــر، الحفيظ، المـقيت، الحسيب، الجليل، الكريم، الرقـيب، المجيب، الواسع، الحكيم، الودود، المجيد، الباعث، الشهيــد، الحق، الوكيل، القوى، المتين، الولى، الحميد، المحــصى ، المبدئ، المعـيــد، المحيى، المميت، الحى، القـيــوم، الواجد، الماجــد،

الواحد، الصمد، القادر، المقتدر، المقدم، المؤخر، الأول، الآخر، الظاهر، الباطن، الوال، المتعال، البر، التواب، المنتقم، العفو، الرؤوف، ملك الملك، ذو الجلال والإكرام، المقسط، الجامع، الغنى ، المغنى ، المانع، الضار، النافع، النور، الهادى ، البديع، الباقى، الوارث، الرشيد، الصبور.

وقد استقر الرأى على ذلك مع خلاف بين الكنيستين الشرقية والغربية فى موضوع الروح القدس وعلاقته بالأب والابن، فإن الكنيسة الشرقية تقول إنه يصدر من الأب وحده، والكنيسة الغربية تقول إنه يصدر من الأب والابن على السواء، ولم تفصل المجامع - كمجمع نيقية ومجمع أفسس ومجمع مقدونية - كل الفصل فى موضوع هذه التفسيرات، فإن دعاة الإصلاح قد أعادوا البحث فيها خلال القرن السادس عشر، فوقف الأكثرون منهم عند التعبيرات القديمة وخالفهم سوسينس Socinus فى مسألة الطبيعة الإلهية، فنفى عن المسيح كل إلهية وتفرع عنه مذهبه مذهب الموحدين Unitarians الذى نشأ فى بولونية وقرر أن الإله لا يحل فى البشر وأن السيد المسيح إنسان كسائر الناس.

ثم أخرجت الكنيسة بعده بأجيال مفكراً يعتبر تلميذه فى كثير من تحقيقاته ويعتبر فى طليعة المفكرين الإلهيين فى العالم كله، لأنه - على استقلال فكره - قد وعى حكمة اليونان وحكمة المسلمين وحكمة الآباء الأسبقين، ونظر فيها جميعًا نظر المتصرف فى الفهم والانتقاد، وهو القديس توما الأكوينى المولود فى أوائل القرن الثالث عشر للميلاد.

وهو يعتمد على أرسطو كثيراً كما يعتمد على ابن سينا فى الفكرة الإلهية، ويقول: إن حدوث العالم مسألة يفصل فيها الوحى ولا يتأتى إثباتها بالبرهان، ويصف الله بجميع صفات الكمال ومنها العلم بكل شىء من الكليات والجزئيات، مخالفًا بذلك أرسطو الذى يقول: إن الله يعقل ذاته وحدها لأنها أشرف المعقولات، ودليل

القديس توما على ذلك «أن الله يعلم ضرورة ما هو خلاف ذاته، لأنه يعقل ذاته عقلاً تامًا كمـا هو جلىٌ ظاهر، وإلا كان وجـوده ناقصًا لأن وجـوده هو عقله، ومـتى كان الشىء معـروفًا معرفـة تامة لزم من ذلك أن تكون قـدرته أيضًا معروفـة معرفـة تامة، ولكن هذه القدرة لا تعرف تمامًا إلا بمعرفة المدى الذى تمتـد إليه، ومتى كانت قدرة الله تمتـد إلى الأشيـاء بمقـتضى أنـها هى علتـهـا الأولى فمن اللازم أن يـعلم الله جمـيع الأشياء. . .»[٢٠].

-٤-

ثم بعد ذلك يأتى فلاسفة الإسـلام ويدلون بدلوهم فى الموضوع ويتناولون مفهوم الذات الإلهيـة، وسوف أكتـفى هنا بابن رشد (1126 - 1198) Averroes كمثال لهذا الاتجاه الـعقلى أو المثـالى ، وذلك فى مقـابل المنهج الحسى عند ابن سـينا Avicenna (980 - 1037).

اعتمد ابن رشد فى إثبات وجود الله على دليلين هما[٢١]:

- دليل العناية.
- دليل الاختراع.

ودليل العناية مـفاده الوقوف على وجـه العناية الإلهيـة بالإنسان وتسـخير جـميع الموجودات من أجل ذلـك، مما يقتضى وجـود فاعل مـريد يقصد إلى هـذه الغاية فى أفعاله ولا يتم ذلك نتيجة الاتفاق، والدليل المتعلق بالاختراع يفضى إلى النظر فيما هو واقع من اختراع جـواهر الأشياء، مثل اخـتراع الحياة فى الجمـاد والحس والعقل فى الكائنات الحية، مما يقـتضى أيضًا وجود مخترع اختـرع الموجودات أحدها عن الآخر، فاخـترع الجـماد الذى يوجد عـنه النبات والحيـوان إلخ، فمَن أراد مـعرفـة الله عليه الوقوف على حـقيقـة الاختـراع فيهـا، وهذا ما تشيـر إليه الآيات الداعـية إلى النظر والاعتبار فى المخلوقات. وهنا يستـشهد ابن رشد بالقرآن الكريم الذى تزخر آياته بمثل

هذا النظر، فيعمد إلى استخراج الدليل من القرآن بمثل ما استخرج الغزالى بعض الأقيسة من القرآن الكريم فى كتابه الموسوم بـ **القسطاس المستقيم**، ولعلّ ابن رشد القاضى يعلم جيداً كيفية الاستنباط من الأصول وكيفية عمل المجتهد من أهل العلم، فهو يسوق أدلته مستنداً على الأصل مثلما يفعل فى **الكشف** وكما حاجّ فى **التهافت** كما سنرى.

يتضمن دليل ابن رشد فى إثبات وحدانيته جلّ جلاله معنيين: الإقرار بوجود البارى سبحانه وتعالى ونفى الألوهية عمن سواه، وهذا هو معنى (لا إله إلا الله)، ويستشهد بثلاث آيات **﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾** [الأنبياء ٢٢]. و **﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾** [المؤمنون ٩١] و **﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لاَّبْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً﴾** [الإسراء ٤٢]، ثم يفسر هذه الآيات جميعًا التى تفضى إلى البرهنة على امتناع وجود إلهين فعلهما واحد وخلقهما واحد، وأما تفسير المتكلمين فباطل ولا يقوم على البرهان والإقناع بحيث يعمد إلى تفنيده.

يرتكز ابن رشد فى إثبات صفات الله على ما جاء فى الكتاب العزيز من أوصاف الكمال، وهى سبعة: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، فالعلم ثابت له من جهة الترتيب الذى نشاهده فى مصنوعاته وتسخير بعضها لبعض، وهذا العلم فيه قديم.

ويرد على المتكلمين القائلين بأن الله «يعلم المحدث فى وقت حدوثه بعلم قديم» بالقول: إنه «يلزم على هذا أن يكون العلم بالمحدث فى وقت عدمه وفى وقت وجوده علمًا واحدًا، وهذا أمر غير معقول»، وذلك أن العلم وقت وجوده بالقول هو غير وقت وجوده بالفعل، ويدحض الرأى الكلامى مستنداً إلى ما صرح به الشرع، وهو أن الله يعلم المحدثات حين حدوثها وذلك فى قوله تعالى: **﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾** [الأنعام ٥٩]

وبالتالى فإن الله عالم بالشىء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشىء إذا كان على أنه قد كان، وعالم بما قد تلف أنه تلف فى وقت تلفه، على أن هذا يجب أن يفهمه الجمهور.

أما التأويل فى صفة العلم فـ «ذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود»، فتعلق العلمين بالموجود مختلف أصلاً، ولا يمكن قياس أحدهما على الآخر؛ أى: قياس العلم القديم مع الموجود على العلم المحدث مع الموجود، أما علم الله بالكليات أو الجزئيات فهو من الضرب الذى لا يدرك كيفيته إلا جلّ جلاله، إن علم الإنسان هو غير علم الله وهذا رد على الغزالى محكم.

والحياة من صفات الله، وهى شرط لازم من شروط العلم، والحال عينها فى الإرادة والقدرة، والإرادة واضح اتصافه بها، إذ كان من شرط صدور الشىء عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له، وكذلك أن يكون قادراً.

إنه يقول بأن دليل الأشاعرة فى إحدى صوره يقوم على أن العالم حادث، وكل حادث لابد له من محدث، وذلك المحدث هو الله، هذه الطريقة ليست هى الطريقة الشرعية التى نبه الله عليها، ودعا الناس للإيمان به من قبلها، لما فى إثبات كل هذه المقدمات من شكوك ليس فى قوة صناعة الكلام الخروج منها، كما بين ذلك بشىء من التطويل.

بعد هذا، يذكر ابن رشد أن الطريقة التى بها نصل لإثبات وجود الله ولمعرفته، والتى نبه القرآن عليها، هى ما يسميه «دليل العناية» ثم «دليل الاختراع».

أما دليل العناية، فيقوم على أن جميع الموجودات موافقة لوجود الإنسان، فهى إذاً قد وجدت بإيجاد فاعل قاصد مريد لذلك، وأما دليل الاختراع، فهو يقوم على أن كل شىء من السموات والحيوان والنبات وغير ذلك كله مخترع، وذلك بدليل

المشاهدة فى هذين، وبدليل حركات السموات التى تدل على أنها مسخرة لنا، وكل ما كان كذلك فهو مخترع، وكل مخترع فله مخترع، فينتج من هذين الأصلين أن للعالم فاعلا مخترعًا له.

وبعد ذلك، ساق ابن رشد فى إحكام آيات كثيرة من القرآن يؤيد بها هذين الدليلين وما اشتمل عليه كل منهما من مقدمات، وأكد لنا أن هاتين الطريقتين هما طريقتا الخواص، أى العلماء ، وطريقة الجمهور، كما يذكر أن ما بين هذين الفريقين من فرق، هو الاختلاف بين المعرفتين بالتفصيل؛ بمعنى أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما يدرك بالحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذين بالحس ما يدرك بالبرهان.

وأخيراً، ينتهى ابن رشد بأن يقول: بأن هذه الطريقة هى الطريقة الشرعية والطبيعية لإثبات وجود الله ولمعرفته، وهى التى جاءت بها الرسل، ونزلت بها الكتب المقدسة.

-٥-

وفى الفلسفة الحديثة يعتبر رينيه ديكارت (1650 - 1596) هو المفكر الذى صاغ هذا المنحى الصياغة الفلسفية الكاملة.

تصور ديكارت لماهية الله: (الله) عنده حر قدير حتى ليعتبر «بالإضافة إلى ذاته بمثابة العلة الفاعلية بالإضافة إلى معلولها»، بل حتى إنه «لو لم يكن إعدام الذات نقصًا، لأمكن إضافة تلك القوة إليه»، وتتناول حرية الله كل شىء ، ليس فقط ما نراه ممكنًا، بل أيضًا «الحقائق الدائمة» رياضية وفلسفية، وماهيات المخلوقات، فإن الله صانع الأشياء جميعًا، وهذه الحقائق والماهيات أشياء، فهو إذن صانعها، أجل إنها تبدو لنا ضرورية، ولكن الله هو الذى أراد أن تكون كذلك، وفرضها على عقلنا، لقد كان

الله حراً فى أن يجعل الخطوط الممتدة من المركز إلى المحيط متساوية، وزوايا المثلث الثلاث مساوية قائمتين، مثلما كان حراً فى أن لا يخلق العالم؛ فلما اختار، غدا اختياره حقًا؛ ولما كان الله ثابتًا، فلا خوف أن يتغير الحق.

الله والحقيقة:

أجل؛ إذا عثرت على فكرة تفوق حقيقتها الموضوعية كل ما فىَّ بحيث لا أكون علة هذه الفكرة، علمت أنى لست وحيداً فى العالم، والواقع أنى أجد بين أفكارى فكرة الله، أعنى فكرة موجود كامل غير متناه، وهذه الفكرة واضحة متميزة، فإنها تحوى كل ما أتصوره من كمال، من أين جاءتنى؟ هل أقول: إنى استنبطتها من نفسى ؟ ولكنى موجود يشك ويتردد كما رأينا، والشك علامة النقص، إذ من البين أن العلم خير منه، فكيف أستطيع استحداث فكرة الكامل وأنا ناقص؟ هل أقول: إنها جاءت من الأشياء الخارجية؟ ولكنها لا تخطر لى أبدًا على غرة مثل أفكار المحسوسات، والعالم الخارجى ناقص مؤلف من أشياء كل منها محدود، ومهما أجمع أشياء أو أفكاراً ناقصة بعضها إلى بعض، فلن أبلغ إلى تأليف فكرة الكامل غير المتناهى، هذا إلى أن هذه الفكرة بسيطة لا مجال فيها لتأليف وتركيب، من حيث إنها تمثل موجوداً واحداً حاصلاً على جميع الكمالات، وإنى لا أستطيع أن أنقص منها أو أزيد فيها شيئًا، ولا يمكن أن يقال إنى لا أتصور الكامل غير المتناهى بفكرة محصلة، بل بإدخال السلب على فكرة النقص والتناهى التى أجدها فى نفسى، إذ ليست فكرة الكامل غير المتناهى معدولة تمثل عدمًا وسلبًا، ولكنها محصلة تمثل موجوداً هو أكمل موجود، بل الواجب أن يقال على العكس: إنى إنما أتصور النقص والتناهى بالحد من الكمال وغير التناهى، ولو لم تسبق لى فكرة موجود كامل لا نقص فيه، لما استطعت أن أعتبر نفسى ناقصًا، وإذن فليست هذه الفكرة حادثة ولا مصطنعة، ولا يبقى إلا أنها فطرية بسيطة أولية.

إذا تقرر هذا قلت: إن كل ما أتصور بوضوح حصوله لماهية ما فهو حاصل لها، أو كل محمول متضمن فى فكرة شيئًا فهو صادق على هذا الشىء فمثلا حين أتصور

المثلث، أتصور ماهية ثابتة لم أخترعها وليست متعلقة بفكرى، فلا أستطيع أن أعدل فيها زيادة أو نقصانًا، وأنا أتصور فى ماهية المثلث أن زواياه الثلاث تساوى قائمتين، وهذا صحيح عن المثلث، وهكذا فى كل ماهية، فإذا عدت إلى فكرة الكامل وجدتها تتضمن الوجود بالضرورة، لأن الوجود كمال ولو كان الكامل، غير موجود لكان ناقصًا مفتقرًا لموجد، وهذا خلف، فوجود الله لازم من ذات فكرة الله، أى: من مجرد تعريفه، وقد يبدو هذا القول مغالطة، ولكن ذلك وهم، سببه أننا نميز بين الوجود والماهية فى سائر الأشياء، فتحملنا العادة على اعتقاد إمكان فصل الوجود عن ماهية الله، وإذا تدبرنا الأمر، وجدنا ماهية الله تقوم فى حصول جميع الكمالات، وأن فكرة الله هى الفكرة الوحيدة التى تتضمن الوجود كمحمول ذاتى، فلا يمكن فصله عن الماهية، كما لا يمكن فصل فكرة الوادى عن فكرة الجبل، وهذا دليل أول على وجود الله، هو دليل القديس أنسلم Anselm (1033 - 1109) مهد لديكارت ببيان أصالة فكرة الله، ويعد هذا البيان نصيبه الخاص فى إقامة الدليل.

إذا انتقلت من النظر فى مفهوم فكرة الله إلى الفحص عن علتها، كان لى دليل ثان على وجود الله، قد سبق القول بأنّ لها من الحقيقة الموضوعية أو الكمال ما يفوقنى إلى غير حد، فلا يمكن إلا أن تكون صدرت إلى عن علة كفء لها، أى عن موجود حاصل بالفعل على الكمال الممثل فيها، ورب قائل يقول: لعلى أعظم مما أظن، ولعلى حاصل بالقوة على الكمالات التى أضيفها إلى الله، ولعل هذه القوة على اكتساب الكمالات بالتدريج كافية لتوليد تصور هذه الكمالات فى نفسى، ولكن لا، فمن الجهة الواحدة الله موجود كله بالفعل، وفكرة موجود كامل بالفعل تفوق كل اكتساب الكمال بالتدريج؛ ومن جهة ثانية ليس يمكن تحقيق غير المتناهى بزيادات متتالية، إذ إنّ كل ما هو متناه قابل للزيادة دائمًا، فالظن بأن موجودًا متناهيًا يستطيع الوصول بالتدريج إلى غير المتناهى ظن متناقض، وأخيرًا العلة التى بالقوة ليست شيئًا وليست علة، والحقيقة الموضوعية لفكرة ما تتطلب علة بالفعل، إذن فالله موجود، وهو نموذج فكرة الكامل غير المتناهى وعلتها.

وإذا فحصت عن علة وجودى بصفتى حاصلا على فكرة الكامل، كان لى دليل ثالث على وجود الله، ذلك بأننى لو كنت خالق نفسى ، لكنت منحت نفسى الكمال الممثل لى فى هذه الفكرة، من حيث إن الإرادة تتجه إلى الخير دائمًا، وما الكمال إلا صفة للموجود وحال له، فخلقه أيسر من خلق الوجود ذاته، فلو كنت أوجدت نفسى لكنت أردت لها كمال الوجود، ولكنى ناقص، فذلك دليل على أنى لست خالق نفسى ، ولا يمكن القول: إنى وجدت دائمًا على ما أنا الآن، فإن أجزاء الزمان منفصلة بعضها عن بعض بحيث لا يتعلق الزمان الحاضر بالزمان الذى سبقه، فالموجود، لكى يدوم فى كل آن، مفتقر لنفس الفعل اللازم لخلقه، فلا أستطيع الدوام زمنًا ما إلا إذا كنت أخلق خلقًا جديدًا فى كل آن، وليس لدى مثل هذه القوة لحفظ نفسى فى الوجود، ولو كانت لى لعلمت ذلك علمًا يقينًا، فإن قوة ما لا توجد فى بما أنا موجود مفكر دون أن أعلمها؛ وإذن فلست خالق نفسى ، ثم لا يمكن أن يقال: إن وجودى مستمد من توالدى أو من علة أخرى دون الله كمالا، لأنه مهما تكن تلك العلة فلابد أن تكون حاصلة مثلى على فكرة الكمال، وحينئذ فإما أن تكون أوجدت نفسها، وأوجدت نفسها كاملة، فتكون الله، أو أن تكون صدرت عن علة أخرى ، فتعود المسألة، ويمتنع التسلسل إلى غير نهاية، لأن المطلوب هنا ليس العلة التى أوجدتنى فى الماضى، بل التى تحفظ وجودى فى الحاضر، فلابد من الوقوف عند علة هى الله، وهكذا كما أدركت النفس دون أن أخرج من الفكر، فقد أدركت الله إدراكًا مباشرًا فى علاقتى بفكرى ووجودى ، وبلغت إلى موجود محقق مع بقائى مستمسكًا بالفكر، إن فكرة الله محدثة فى منذ خلقت، وهى طابع الله فى خليقته[٢٢].

نقولا مالبرانش (١٦٣٨ - ١٧١٥) فلسفته كلها تلخص فى هذه القضية: «ما من شيء إذا تأملناه كما ينبغى إلا ردنا إلى الله». فإذا تأملنا المعرفة لم نقل مع أرسطو والمدرسيين إن الأشياء تطبع صورها فى النفس، فإن الأدنى لا يؤثر فى الأعلى (وهذا مبدأ متواتر عند الأفلاطونيين، بمن فيهم أفلوطين وأوغسطين)، «إن الموضوع المباشر

لذهننا حين نرى الشمس، مثلا، ليس الشمس، بل شيئًا متحدًا بنفسنا اتحادًا وثيقًا، وهذا ما أسميه فكرة idée». وليس يمكن أن تتحد بالنفس أشياء بعيدة عنا مباينة لفكرنا، إن إدراكات الحواس انفعالات، ولا تنطوى على معرفة الأشياء الخارجية، بل تقتصر على تنبيهنا على ما بيننا وبين الأشياء من علاقات لأجل صيانة حياتنا، فمالبرانش يصطنع موقف ديكارت بكل دقة، ويسهب فى بيانه، وبخاصة فى كتاب البحث عن الحقيقة، فيتحدث عن أخطاء الحواس، وتعارضها فيما بينها، وتعارضها مع المعرفة العقلية؛ ويتحدث عن المخيلة فيقول: إنها ليست أكثر تعريفًا لنا بالأشياء، وإنها تربط بين الصور برباطات غير عقلية، فتسبب أخطاء كثيرة، وتقر فى الذهن معتقدات باطلة يفيض فى شرحها، وعلى هذا يكون وجود العالم وعدمه سواء ما دامت الأشياء غير مدركة فى أنفسها، وما دامت الانفعالات التى تحملنا على الاعتقاد بها تغيرات ذاتية ليس غير، قد نحسها فى غيبة الأشياء أو عدمها، ولا يمكن أن يقال: إن الأفكار غريزية فى النفس، فإنها غير متناهية العدد والنفس متناهية، فلا يبقى إلا أن الله هو الذى يحدثها فى النفس من حيث إن الأعلى هو الذى يؤثر فى الأدنى؛ وإننا إنما نعتقد بوجود العالم لأن الوحى ينبئنا بأن الله خلق سماء وأرضًا وغير ذلك؛ وفيما خلا الوحى فلا سبيل إلى الجزم بوجود العالم.

وبعبارة أدق: نحن نرى أفكارنا فى الله، أفكار الماديات والحقائق الكلية الضرورية، فإن الله «محل الأفكار جميعًا» و«هو وحده معلوم بذاته، وما من شىء نراه رؤية مباشرة إلا هو»، ذلك بأن الله ليس مرئيًا بفكرة تمثله كما ذهب إليه ديكارت، إن هذا شأن سائر الأشياء ، أما الله الموجود غير المتناهى فليس يرى فى شىء متناه بل فى ذاته دون واسطة، لأنه حاضر لجميع المخلوقات وحاضر لفكرنا، ونحن حاصلون دائمًا على فكرة غير المتناهى ، ومتى كنا نفكر فى الله وجب أن يكون الله موجودًا، فالدليل الوجودى كما يعرضه ديكارت دليل صحيح، ولكن له عيبًا هو أنه دليل، إنه يذهب من فكرة الله إلى وجود الله كأن وجود الله بالإضافة إلى الفكر

مـرحلة منفصلة عن فـكرة الله، إن الفكرة بمعناها الدقـيق تمثل موجـوداً غيـر واجب الوجود، فـهى تتضمن التمـييز بين الماهية والـوجود، أما الموجود غـير المتناهى فليس هناك فكرة تمثله وتسـمح بالتساؤل عمـا إذا كان موجـوداً أو غير موجـود، إن تصوره عبارة عن رؤيته، وعلى ذلك فلا حاجة إلى ضمان صدق الأفكار الجلية من حيث إننا نراها فى الله ذاته، فمبدأ اليقين اتحاد العقل بالله، أو حضور الله العقل، وبهذا الصدد يستشهد مالبرانش بأوغسطين (St. Augustine (A.D. 354 - 430، ويقول صراحة: إنه تعلم منه أن النفس متحدة مباشرة بالله الحاصل على القدرة التى تمنحنا الوجود، وعلى النور الذى ينير عقلنا، وعلى القانون الذى يـدبر إرادتنا، ولكن مالبرانش يتجنى على أوغسطين، ولما أنكرت عليه هذه النظرية، فسر رؤية الله بأننا لا نرى الذات الإلهية فى نفسهـا، بل فقط فى نسبتها إلى المخلـوقات ومن جهة ما هى قابلة لمشـاركة المخلوقات فيـها، وهذا تفسيـر لا طائل تحته، ونحن لا نتـمثل الله كما نتـمثل شيئًا مـاديًا ندركه إدراكًا مباشراً بل نحكم بوجود عـلة أولى ؛ ولا نتمثل اللانهاية، بل نحكم بأن العلة الأولى غير متناهية، ومثل هذا الحكم ميسور لنا.

الله موجود إذن، فما الله؟ يجب أن نضيف إلـى الله جميع الصفات أو الكمالات القابلة لأن تطلق إلى اللانهـاية، أى التى لا تتضمن حدوداً جـوهرية، هذه الكمالات إذا اعتبرناها فى أنفسها، وجدناها مـعقولة، أى: متصورة بما يكفى من الجلاء للحكم بأنهـا تخص الذات الإلهـية؛ وإذا اعـتبـرناها مطلقـة إلى اللانهـاية، وجدناها تفـوق التعـقل والحقـيقـة كمـال من هذه الكمالات، فـإن الله الحق بالذات، وما الحـقائق السرمدية والقوانين الضرورية إلا ذات الله كما قال أوغسطين، وإذا لم يكن الحق حقًا ولم يكن القانون ضـروريًا إلا بالقضاء الإلهى ، كـما يقول ديكارت، فـمن يضمن لنا دوام الحقائق والقوانين؟ والفاعلية كمال آخر من الكمالات الإلهية، فإن الله وحده هو الفـعـال، ينمى النبـات بمناسبـة حـرارة الشـمس، ويفـعـل كل شـىء بمناسـبـة شىء آخر(٢٣).

-٦-

النظرية المثالية / الرومانسية والبحث عن الله أو الحقيقة، والحقيقة هنا لا يراد بها هنا المعلومات الراهنة المستمدّة من التجارب العلمية والاختبارات الشخصية والأدلة العقلية، فإنما هذه جزئيات نتوّصل إليها ونتحققها بما لدينا من وسائل المعرفة، بل يراد بها حقيقة الحقائق، وبكلمة أخرى الوجود المطلق أو ناموس الحياة العام، وهو أمر طالما شغل خواطر المفكرين، وفى أدبنا القديم إشارات كثيرة إليه كقول المتنبى:

ومن تفكّر فى الدنيا ومهجته ... إقامة الفكر بين العجز والتعب(٢٤)

وقول أحد الأندلسيين:

برّح بى إن علوم الورى ... اثنان ما إن فيهما من مزيدْ
حقيقةٌ يعجز تحصيلها ... وباطل تحصيله لا يفيد(٢٥)

وفى ديوان اللزوميات للمعرى خواطر كثيرة من هذا القبيل، على أننا قلما نصادف فى الأدب القديم ما نصادفه فى الأدب الحديث من نظر فكرى متصّل ناجم عن الانصراف إلى التأمل فى الحياة والإنسان، خذ مثلاً جميل الزهاوى فى قصيدته «حول الحقيقة»(٢٦) حيث يشرح لنا شغفه بها وتعطّشه إلى وصالها فيقول:

حسناء ما قلمى الذى أرهفته ... عُمراً لوصف جمالها بالكافى
الناس أعداء لها قد بالغوا ... فى نقدها وأنا الصديق الوافى
قد غرّنى منها التبسّم ظاهراً ... حتى نسيتُ مكانتى ومطافى
فسألتُ ألحف وصلها فتبرمت ... بى للسؤال وغاظها إلحافى
وتباعدت عنى ولم تنظر إلى ... أسفى هناك ودمعى الذرّاف

وبعد أن يوالي وصفها على هذا النسق يذكر أنها خفيّة لن تنجلي للإنسان، وهكذا يتراجع معترفًا بقصوره وعجزه عن إدراك كنهها الذي هو سرّ الطبيعة والوجود.

ما للطبيعة أوّلٌ أو آخرٌ	فكأنها بحرٌ بغير ضفافِ
والدهرُ لم يك غير نهرٍ هادرٍ	والمرء ليس سوى حبابٍ طافِ
لا شيء إلا والطبيعة أمّه	لكنّما كنه الطبيعة خافِ
ما لي بأمر بدايتي ونهايتي	وحقيقتي والكون علمٌ كافِ

ومثل هذه الخواطر تظهر في قصيدته «الشكّ لا يهدى»[٢٧] حيث لا يدرى أرشاده ضلال أم ضلاله رشاد؟ فيستعين بعقله ولكن «من أين يعطيني العقل ما ليس يملك؟» وكذلك قصيدته «أيتها السماء»[٢٨].

ويجرى مجراه زميله معروف الرصافي وخصوصًا في قصيدته «من أين وإلى أين؟»[٢٩]. حيث يحاول التفكير في الوجود فيتيه في فيافيه يتخبّط فيها فكره تخبّط العشواء في الليل الدامس - يقول:

من أين - من أين يا ابتدائي	ثم إلى أين انتهائي
أمن فناء إلى وجودٍ	ومن وجودٍ إلى فناء
خرجتُ من ظلمةٍ لاخرى	فما أمامي وما ورائي ؟

وكأنه لا يرى مخرجًا من هذه الحيرة إلا أن يتوكأ على قول بعضهم: إن الكهرباء روح الوجود وحقيقته الخالدة، وهو ما يقوله الزهاوي أيضًا في قصيدته «أيها العقل»[٣٠]، هذه الوقفة الحيرى وسط ظلام الحياة يقفها كثيرون من أدباء العصر، وهي من النفثات اللاأدريّة العاطفيّة الشائعة.

وكمـا تتحـول هذه اللاأدرية عند البـعض إلى يأس يكاد يطفئ فيـهم نور الإيمـان والرجـاء تتحــول عـند البعض الآخـر إلى اندفـاع نحـو القـوّة العليا رجـاء الحصـول على ما لم يستطع العقـل بلوغـه، كما التفـت يعقـوب صروف صارخًا[٣١]:

نور الخـلائق مصـدر النور الذى	يهدى الكواكب فى السماء مدارا
إن لم تُنر عقل ابـن آدم لم يجدْ	نور الهـدى بل زاد عـنك نفـارا
ظُلمَ ونور العقل قـصرّ عن مدى	وبغـيـر نـورك لا يشـيـم منارا

ومثله محمـد الفراتى إذ يصرخ إلى القوّة العليا فى قصـيدته «بين العقل والقلب» طالبًا أن تخلّصه من قيد عقله ومّا يقتضيه القياس والبرهان[٣٢].

أما عـبد الرحـمن شكرى فـيخطو خطوة أخـرى إذ نجده فى منظومـته «البـاحث الأزلى»[٣٣] جادًا وراء ضـالته المنشـودة هائمًا على غيـر هـدى فـى التـفتيش عـمـا لا يدرك، فيـقطع الصحـارى ، ويخوض عـباب البحـر، ويدقق النظر فى السـماوات، ويتحدث إلى الزوابع والرياح، وكسـائر الذين ينشدون هـذه الضالّة لا يحظى بطائل، لكنّه لا يقطع حبل الرجاء إذ على الرجاء يعيش، وبه يستـطيع أن يحتمل أعباء الحياة، وهو مع إقراره باستحـالة الوصول إلى الحقيقة يرى أن ابتغـاءها والطموح إليها واجب على الإنسان المفكّر، وعلى ذلك قوله فى قصيدته «إلى المجهول»[٣٤] معتذرًا عن سعيه المتواصل نحو ما يعزّ بلوغه:

ليس الطموح إلى المجهـول من سفه	ولا الســــمــــوّ إلى حقٍّ بمـكروهِ
يا قـلب يـهنـيك نـبضٌ كـلُّه حُرَقٌ	إلى الغـرائب مّما عـزَّ سـامـيـه
فالعـيش حُب لما استعصت مـسالكه	تجـارب المرء تُدمـيـه وتُعلـيـه

وفى هذا الشطر الأخـير معنى بـليغ وقد سبـقه إليـه الشاعر الإنـكليزى المشهور تنيسون إذ قال فى إحدى قصائده «الذكرى In Memoriam» ما تعريبه:

إنما المرء يرتقى للمعـــالى سلّما من مرارة الاختبار[٣٥]

ويسايره فى هذا المعنى سيد قطب فى قصيدته الإنسان الأخير[٣٦] ومحمد الهمشرى فى بعض مقاطع منظومته «شاطئ الأعراف»[٣٧] وغيرهما من الأدباء.

ونفس الاتجاه المثالى/ الرومانسى نجده من الشاعر الإنجليزى وردزوورث:

يا للخيالِ إنه اشْرَأَبَّ فجأةً أمام ناظرىْ أنشودتى
أثناء رحلتى مثل الضباب لا ندرى من الذى أَنْجَبَهُ
رأيتُ تلك الطاقة الجبارة المهيبة
بكل ما توحى به وقد قامت حيالى
أحسست أنى تائهٌ وغام بصرى
كأنّ غيمةً هُنا قد غَشِيَتْنِى
وأننى استُوقفتْ - لكننى لم أَسْعَ للنفاذ منها
وبعد أن أَفَقْتُ من غِمارها قلت لنفسى
الآن أُدْركُ مجدكْ! لقد أَخَذْتنى أخذاً شديداً
وزُرْتِنِى زياراتٍ بها من الوعود ما أَفْزَعَنِى
فعندها يُشعُّ الحِسُّ ومضاتٍ تميط لثام عالمنا الخفىّ
وعندها نرى معنى الجلال
بل إنه مآواه إن كنا شبابًا أو شيوخا
وما مصيرنا وطبعنا وبيتنا إلاَّ الأبد
وهو الأملْ - أمل محالٌ أن يموت
والجهد والرجاء والرغائب
والعيش دائمًا فى ما يكاد أن يقع!
والعقل حين يهتدى بهذه الرايات فى كفاحه
ليست تُهِمُّهُ الأسلابُ والغنائمْ

أو أى شاهد على البأس الشديد
إذ إنه يبيت ناعمًا بأفكار مباركة
فيها كمالها وثوابها! فى ذاته قُوَّتُهُ
وفى مناهلِ الفَرْحِ التى تُخْفَى منابِعَهُ
كالنيل ذى الفيض العميم(٣٨).

الفصل الثالث

مفهوم (الله) فى النظرية الواقعية الروحية

ثالثاً: المفهوم الدياليكتيكى للذات الالاهية

The Dialectic concept of God

لقد رأينا فى الفصل الثانى أن هناك من الفلاسفة من يغلو فيقول بوحدة الوجود، ويقول: إن الله هو جميع هذه الموجودات، وإنها ليست فيه على سبيل التجزئة والتفرقة، ولكنها تكمن فيه كما يكمن الربع والنصف فى الواحد، فليس هو كله، وليس هو منفصلا عنه، وليس هو موجوداً على التحقيق، ولكنه موجود بالإضافة إلى وجود الله، أو أن وجوده كوجود الفرد بالنسبة إلى حقيقة النوع، فهو ليس بمعدوم، ولكنه لا يزيد تلك الحقيقة ولا ينفصل عنها.

وكان هذا رد فعل لفكرة الله المتسامية والتى تفصل بين الله والوجود وترى إن العلاقة بينهما تشبه العلاقة بين الصانع والمصنوع.

- ١ -

وظهر اتجاه ثالث يرى الله هو الشامل والنور، وكان هذا المفهوم متضمنا كذلك فى الديانة المصرية القديمة، وهو المفهوم الأساسى للذات الإلاهية فى الفكر المصرى القديم، ففى رسائل «توت» رسول آمون يقول:

«ألا تفهم سر هذه الرؤية؟»
أنا النور، فكر الإله،
الذى وجد من قديم،
قبل هيلولة سواد المياه الممكنة التغير،

ولفظى - الذى بعث الهدوء -

هو ابن الإله،

المثل الأعلى للنظام الجميل،

لتناسق الأشياء مع جميع الأشياء[1].

وغنى عن الإيضاح أن تصورات (أفلاطون) عما أسماه (عالم المثل) لا تخرج عن التصورات المصرية القديمة لعالمها الآخر، كذلك لم يكن كلام (هيرقليطس) - عن قيام جوهر التكوين على تناقض التركيب - كلامًا جديدًا فى تاريخ الإنسانية فهو الكلام ذاته الذى أكدته المدرسة الأونية، عندما اعتبرت أصل الوجود من أزليين هما الماء (آمون) والنار (رع)، وإذا كان الرواقيون اليونانيون قد أخذوا (اللوجوس Logos) الهيرقليطى، واعتبروه كلمة خالقة سرت فى الكون كنفحة قدسية منحته الوجود، فقد كانت المدرسة الفرعونية المنفية صاحبة هذا الاتجاه قبلهم، بل ويمكن اعتبار الآلهة التسعة فى المجمع القدسى، إضافة إلى (حور) بن (أوزير)، أصلا مباشرًا لتلك الفكرة التى نادت بها مدرسة (إفلوطين) الأسيوطى الصعيدى[2] صاحب مدرسة الإسكندرية المنسوبة لليونان رغم مصريتها المكانية والفكرية والتى تقول بصدور العالم فيضا عن ذات الله العقل الأول، على شكل عشرة عقول، يشرف كل منها على فلك كونى، بينما يشرف آخرها أو العقل الفعال على فلكنا الأرضى[3]، والذى كان فى فلسفة (أون)، هو (حور) الملك الذى يشرف على المملكة المصرية.

فإن آمون غرس الخلود فى السماء،

والتغيير على الأرض.

تنتشر الحياة والحركة.

الظاهرتان العظيمتان -

فى كل مكان فى الكون.

تشير الظاهرتان إلى آمون ومخلوقاته،

كما تشيران أيضًا إلى كل شىء موجود[4].

إن الوجود هنا مجال أو أفق مفتوح يحتضن الموجود كله ويشمله، إنه عملية منيرة، بها الوجود يستنير، ولذا كان هذا الموجود «ذاتا» أو «موضوعا»، فإن النور نفسه، أى: الوجود، لا هذه ولا ذلك، بل هو «بينهما» Zwischen على السواء، يجعل المواجهة أو العلاقة بين الذات والموضوع أمراً ممكنا من خلال إعمال الفكر والبصيرة والجهد.

وقد فعل غربال الزمن فعله فى تصفية هذه العقائد والأرباب، فنسى أوزوريس السلف المعبود، ورسخ فى الأذهان وصف أوزوريس الشمس القائمة على المغرب أو عالم الأموات، وتوحدت عبادة الشمس بمعناها، وتعددت بأسمائها ومواعيدها، وجمعت بينها كلها عبادة «آمون» ثم عبادة آتون.

وعبادة «آتون» هى أرقى ما وصل إليه البشر من عبادات التوحيد فى القرن الرابع عشر قبل الميلاد.

فلم يكن المراد بأتون قرص الشمس ولا نورها المحسوس بالعين، ولكن الشمس نفسها كانت رمزاً محسوسًا للإله الواحد المتفرد بالخلق فى الأرض والسماء.

وإنما جاء هذا الطور بعد تمهيدات دينية وسياسية تهيأت لمصر ولم تتهيأ لغيرها من الدول الكبرى فى تلك الفترة.

فكانت فى أقاليم القطر - قبل ظهور عبادة أتون - ثلاث عبادات «شمسية» تتنافس فى المبادئ الروحية ووسائل النفوذ التى تتغلب بها على النظراء.

فكانت منف تدين لإله الشمس باسم فتاح.

وكانت عين شمس أو «هليوبوليس» تدين له باسم رع وأحيانًا باسم «أتوم»، وكانت طيبة تدين له باسم آمون.

ويتبين من مراجعة الدعوات والصلوات المحفوظة أن عبادة «فتاح» كانت أقرب هذه العبادات إلى المعانى الروحية، فارتفع «فتاح» من صانع حاذق بالبناء والتماثيل

وسائر الصناعات إلى صانع مختص بإقامة الهيكل المقدس الذى أصبح فى اعتقادهم مثالا للعالم بأرضه وسمائه، وما هى إلا خطوة واحدة ووصل المصريون إلى التوحيد، وبقيت أسماء الإله الواحد متعددة على حسب التعدد فى مظاهر التجلى المتعددة لذلك الإله، فكان أوزوريس هو إله الشمس باسم رع، وهو الإله الخالق باسم خنوم وهو الإله المعلم الحكيم باسم توت، وهو فى الوقت نفسه إله العالم الآخر وإله الخلق أيضًا حيث ينبت منه الزرع، ويصورونه فى كتاب الموتى جسدًا راقدًا فى صورة الأرض تخرج منه السنابل والحبوب، وكانوا بعد كل هذه الأطوار يرسمون أوزوريس على مثال مومياء محنطة ويردون أصله إلى العرابة المدفونة، كأنهم لم ينسوا بعد عبادة الإله الواحد الخالق للكون كله - عبادة الموتى أو عبادة الأسلاف.

وكان أمباذوقليدس يدَّعى الحلول ويزعم أنه مشتمل على روح إله، ويروى تلاميذه معجزات له تحسب من خوارق العادات، ويلتمسون منه البركة والرضوان كأنه من القديسين.

- ٢ -

وأمباذوقليدس Empedocles (5 th C. B. C.) هو همزة الوصل بين الرؤية الدينية والشعرية والفلسفة.

وأول مفكر تقدم المفكرين بعد الميلاد وتخلص من هذه التلفيقات الوثنية وواجه الحكمة والدين بعقل الفيلسوف وسليقة المؤمن - هو أفلوطين إمام الأفلاطونية الحديثة، الذى ولد بإقليم أسيوط فى السنوات الأولى من القرن الثالث للميلاد.

وهو أجدر فيلسوف بأن يحسب من صميم المتصوفة، أو يقال عنه بغير جدال: إنه إمام التصوف الذى امتزجت آراؤه بالطرق الصوفية ولا تزال تمتزج بها إلى هذا الزمان.

وقد بلغ أفلوطين غاية المدى فى تنزيه الله، فالله عنده فوق الأشباه وفوق الصفات ولا يمكن الإخبار عنه بمحمول يطابق ذلك الموضوع.

بل هو عنده فوق الوجود.

وليس معنى ذلك أنه غير موجود أو أنه عدم، لأن العدم دون الوجود وليس فوق الوجود، وإنما معناه أن حقيقة وجوده لا تقاس إلى الجواهر الموجودة، ولا تدخل معها في جنس واحد ولا تعريف واحد، فهو «أحد» بغير نظير فى وجوده ولا فى صفاته ولا فى كل منسوب إليه.

ويغلو أفلوطين أحيانًا فيقول: إن الله لا يشعر بذاته، لأنه لا يميز ذاته من ذاته فيعرفها؛ ولكنه لصفاء وجوده يتنزه عن ذلك التمييز ويتنزه عن ذلك الشعور.

وبدهيّ أن هذا المذهب يقتضى وسائط متعددة لربط الصلة بين هذا الإله «الأحد» المطلق الصفاء، وبين المخلوقات العلوية وهذه المخلوقات السفلية - ولا سيما خلائق الحيوان المركب فى الأجساد.

وهكذا لزم أفلوطين أن يقول: إن الواحد خلق العقل، وإن العقل خلق الروح، وإن الروح خلقت ما دونها من الموجودات على الترتيب الذى ينحدر طوراً دون طور إلى عالم الهيولى أو عالم المادة والفساد.

وليست مسألة الخلق مسألة مشيئة فى مذهب أفلوطين، بل هى مسألة ضرورة لازمة من طبيعة الخير الذى هو الله، فالخير يُعطى ضرورة وينشأ من عطائه ضرورةً شىءٌ من الأشياء، ولن يكون هذا الشىء إلا أقرب الأشياء إليه، وإن لم يبلغ مبلغه من الكمال، وهذا ما يسميه بضرورة الفيض أو الصدور.

غير أن الإعطاء لا ينقص المعطى فى عالم التجريد والصفاء، لأن الفكرة لا تنقص بالإعطاء بل تزيد من أخذ ولا تنقص شيئًا ممن أعطاه، وأقرب مثل للفيض والصدور فى المحسوسات صدور النور من الشمس، أو صدور الطيف فى المرآة من صاحب الطيف، فلا نقص على الإطلاق فى مثل هذا الصدور.

ولا تزال الروح تخلق ما دونها ثم يصدر عنه ما دونه حتى تتلبس الروح الإنسانية بالجسد أو الهيولى ، ويتناقض أفلوطين فى وصف الشر فيحسبه تارة من الروح التى

تخلق الهيولى، ويحسبه تارة من الهيولى الذى يهبط بالروح إلى دركها الأسفل، لأنها سلب محض يهبط بالروح فتجاهده وتبلغ الخلاص بهذا الجهاد.

ويقول أفلوطين: إذا أردنا أن نتأمله {الله} فلا ندع فكرنا يسرع إلى الخارج؛ إنه حاضر لمن يستطيع مماسته، غائب عـمن لا يستطيع، ليس يمكن التفكير فى موضوع إذا كنا نفكر فى آخر؛ فيجب أن تكون النفس خلواً من كل صـورة لكيلا يمنعها مانع مـن أن تمتلىء وتستنير بالوجود الأول، لنـعتزل العـالم الخارجى ، ولنتـوجه بكليـتنا نحو الداخل، ولنجـهل كل شىء حتى كوننا نـحن الذين نتأمل، وبعد الاتحـاد به، لنذهب ونقل للآخرين، إن استـطعنا القول، ماهيـة الاتحاد هناك؛ أو لنمكث، إن أردنا، فى تلك المنطقة العلوية، فهذه حال الـذى أدمن التأمل، إذا عرفت النفس ذاتها، وعرفت أن حركتها الطبيعية حركة دائرية، لا حول نقطة خارجية، بل حول المركز، وأن المركز أصل الدائرة، فستدور حول المركز الذى خـرجت منه، وستتـعلق به، إننا فى حالتنا الراهنة جزءان، جزء يمسكه الجسم (كما لو كانت قدمانا فى الماء، وباقى الجسم فوق)؛ فنرتفع فوق الجسم بجـزئنا الذى لا يسبح فيه، ونرتبط بوساطة مـركزنا بالمركز الكلى، ونجد فـيه راحتـنا، إن الموجود المتعـقل حاضر لـدى موضوعـه بفضل نسبـة مشـابهة ومشاكلة، وهو يرتبط به بسبب اشتراكهما فى الطبـيعة، الأجسام يمنع بعضها بعضاً من الاشتراك فيما بينها؛ أما الموجودات اللاجسمية فليس يعوقها الجسم، وليس يباعد بينها المكان، بل التغاير والاختلاف؛ وحين يزولان، وتصير الموجودات غير مختلفة، تصير حاضـرة بعضها لـدى بعض، وإذن فهو حاضـر دائماً، لأنه لا يتضمن أى اخـتلاف؛ ولكننا لا نحضر لديه إلا حين يزول منا التغاير، إنه لا يميل إلينا بحيث يحيط بنا، وإنما نحن الذين نميل إليه ونحيط به، وحينما نكف عن الإحاطة به، يحل بنا الدمار الكلى ، وننعـدم من الوجود؛ وحينـما ننظر صوبـه، فتلك غايتـنا وراحتنا، فى هذه الحـياة العـاجلة نستطـيع أن نراه وأن نرى أنفسنـا، بقدر مـا يمكن الحصـول على مـثل تلك الرؤية، نرى أنفسنا ساطعـين نوراً، مليئين نوراً معقولاً، أو بالأحـرى نصير نحن نوراً خالصاً، وموجـوداً خفيفاً غير ذى ثقل، نصـير إلهاً متقداً حبـا، إلى أن نعود فنسقط

تحت الثقل، وتـذبل تلك الزهرة، تلك حيـاة الآلهة والبشـر الإلهيين السـعداء، أعنى التحرر من أشياء هذه الدنيا، والضيق بها، والهرب وحدنا إليه وحده[٥].

ولقد استعاضت الأفلاطونية الحـديثة عن فكرة الخلق الدينية بفكرة صدور العالم أو فيـضانه، وهى فكـرة أخذتها عن المـذاهب الغنوصيـة المنتشـرة آنئذ، فـقالت: إن الواحد الأول ليس وجـودًا، وإنما هو أب أو مبدأ للوجود، وهو يفـيض الوجود لأنه كامل من جميع جهاته، فيتضـمن كماله الجود بالوجود، ولما كان واحدًا كان أنسب ما يفيض عنه واحـدًا أيضًا، أى ابن وحيد، يتجـه إليه يتأمله ويعـقله دائمًا، لذلك كان الفيض الأول عقـلاً صرفًا، وهذا العقل إذ يتأمل الأول ويعقله تفـيض عنه نفس كلية هى نفس العـالم، وبنفس الطريقة تفـيض عن تلك النفس الكلية - إذ تتـأمل بدورها العقل - النفـوس والحركات الجـزئية فى هذا العالم، فالـعالم عنده لم يفض عن الله مبـاشرة، وإنما فاض عن أوساط بين الله والعـالم كالعقل والنفس الكليـة، وهو فيض غريب لأنه نتيجة لعملية فكرية غنوصية هى التأمل أو التعقل.

- ٣ -

وربما تلخصت اليهودية كلها فى كلمة واحدة هى «الخير».

وربما تلخصت المسيحية كلها فى كلمة واحدة هى «الحب».

وربما تلخص الإسلام فى كلمة واحدة هى «الحق».

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ [سورة الحج من الآية ٦]. . . ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً﴾ [سورة البقرة من الآية ١١٩] ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ [سورة المؤمنون الآية ١١٦] ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيراً وَضَلُّوا عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [سورة المائدة الآية ٧٧].

وبذلك مع الأديان الثلاث يكون هناك الحق والخير والجمال.

فكانت فكرة الله فى الإسلام هى الفكرة المتممة لأفكار كثيرة موزعة فى هذه العقائد الدينية وفى المذاهب الفلسفية التى تدور عليها، ولهذا بلغت المثل الأعلى فى صفات الذات الإلهية، وتضمنت تصحيحًا للضمائر وتصحيحًا للعقول فى تقرير ما ينبغى لكمال الله بقسطاس الإيمان وقسطاس النظر والقياس.

ومن ثم كان الفكر الإنسانى من وسائل الوصول إلى معرفة الله فى الإسلام، وإن كانت الهداية كلها من الله، ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾ [سورة البقرة الآية ٢٥٥] ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [سورة يونس الآية ١٠٠].

ومجمل ما يقال فى عقيدة الذات الإلهية التى جاء بها الإسلام أن الذات الإلهية غاية ما يتصوره العقل البشرى من الكمال فى أشرف الصفات.

فالله هو «المثل الأعلى».

وهو الواحد الصمد الذى لا يحيط به الزمان والمكان، وهو محيط بالزمان والمكان، و﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [سورة الحديد الآية ٣] ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ﴾.[سورة البقرة الآية ٢٥٥] ﴿أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [سورة فصلت الآية ٥٤].

وقد جاء الإسلام بالقول الفصل فى مسألة البقاء والفناء، فالعقل لا يتصور للوجود الدائم والوجود الفانى صورة أقرب إلى الفهم من صورتهما فى العقيدة الإسلامية، لأن العقل لا يتصور وجودين سرمديين، كلاهما غير مخلوق، أحدهما مجرد والآخر مادة، وهذا وذاك ليس لهما ابتداء وليس لهما انتهاء.

ولكنه يتصور وجودًا أبديًا يخلق وجودًا زمانيًا، أو يتصور وجودًا يدوم ووجودًا يبتدئ وينتهى فى الزمان.

أما الصفات الإلهـية فليس فى تعددها ما يناقض عقيـدة المؤمن بعظمة الله وتفرده بالكمال، ولكنه يفتح باب البحث فيهـا متى عرف - من الفلسفة - أن الله هو المحرك الذى لا يتحـرك، وهو العلة الأولى للوجود، وهو العـقل المحض أو الصورة المنزهة عن الهيولى وما يجـرى عليها من قوانين التركيب والانحلال، فـيخطر له التساؤل عن كنه الوجـود وكنه الذات وما قـد تدل عليـه الصفـات من التوحـد أو التعـدد، ومن البساطة أو التركيب.

وقد وصف «الإله» جل وعلا فى الإسلام بالصفات التى تعرف بالأسماء الحسنى، ومنها: الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العـزيز، الجبار، الغفار، القهار، السميع، البصير، الحكم، العدل، الخبير، الصمد، القادر، الظاهر، الباطن، الرزاق، النافع، الضار، المتكلم، الحـسيب، وهى تدل عل أفعـال واقعة متـجددة لا تقف عند الحركـة الأولى ولا عند العلة الأولى كمـا يقول أرسطو وأتباعـه، فحـاول العلماء أن يوفقوا بين مـا ينبغى لله فى الدين وما ينبغى لله فى المنطق والفلسـفة، وتساءلوا: هل هذه الصفات متعددة أو هى أسماء مختلفـة لحقيقة واحدة؟ وإذا كانت متعددة فهل فى تعددها تركيب يمتـنع فى حق الله المنزه عن التركيب، أو هو تعدد لا يسـتلزم التركيب؟ وإذا كانت مفردة فهل يعلم الله بقادريته ويقدر بعلمه؟ وهل هذه الصفات جميعها هى عين الذات أو هى زائدة عن الـذات؟ وكيـف تكون زائدة عن الذات والله «أحـد» لا زيادة على ذاته؟

إنه لوهم فى الشعور وخطأ فى التفكير.

لأن الكمـال ليـست له حـدود، وكل ما لـيست له حـدود فـلا عـازل بينه وبين موجـود، وفى القرآن الكريم: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الـلَّهِ﴾ [سورة البقرة الآية ١١٥] ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [سورة ق الآية ١٦].

ولله المثل الأعلى من صفات الكمال جمعاء، وله الأسماء الحسنى، فلا تغلب فيه صفات القـوة والقدرة على صفـات الرحمة والمحبة، ولا تـغلب فيه صفـات الرحمة

والمحبة على صفات القوة والقدرة، فهو قادر على كل شىء وهو عزيز ذو انتقام، وهو كذلك رحمن رحيم وغفور كريم، قد وسعت رحمته كل شىء، و﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ﴾ [سورة آل عمران الآية ٧٤].

وهو الخلاق دون غيره و ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [سورة فاطر الآية ٣].

فليس الإله فى الإسلام مصدر النظام وكفى ، ولا مصدر الحركة الأولى وكفى، ولكن ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الزمر الآية ٦٢] ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ﴾ [سورة الفرقان الآية ٢] و﴿إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [سورة يونس الآية ٤] ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة يس الآية ٧٩].

ومن صفات الله فى الإسلام ما يعتبر رداً على «فكرة الله» فى الفلسفة الأرسطية، كما يعتبر رداً على أصحاب التأويل فى الأديان الكتابية وغير الكتابية.

فالله عند أرسطو يعقل ذاته ولا يعقل ما دونها، ويتنزه عن الإرادة لأن الإرادة طلبٌ فى رأيه والله كمال لا يطلب شيئًا غير ذاته، ويجل عن علم الكليات والجزئيات لأنه يحسبها من علم العقول البشرية، ولا يعنى بالخلق رحمة ولا قسوة، لأن الخلق أحرى أن يطلب الكمال بالسعى إليه.

ولكن الله فى الإسلام ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ [سورة الأنعام الآية ٧٣] و﴿لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾ [سورة سبأ الآية ٣] ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة يس الآية ٧٩] ﴿وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ﴾ [سورة المؤمنون الآية ١٧] ﴿وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [سورة طه الآية ٩٨] ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ [سورة الأعراف الآية ٥٤] ﴿عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [سورة الزمر الآية ٧].

فالفكرة الإلهية فى الإسلام «فكرة تامة» لا يتغلب فيها جانب على جانب، ولا تسمح بعارض من عوارض الشرك والمشابهة، ولا تجعل لله مَثيلاً فى الحس ولا فى الضمير، بل له «المثل الأعلى» وليس كمثله شىء.

فالله وحده ﴿لا شَرِيكَ لَهُ﴾ [سورة الأنعام الآية ١٦٣] ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾ [سورة الإسراء الآية ١١١] ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [سورة الأعراف الآية ١٩٠] و﴿سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [سورة التوبة الآية ٣١].

والمسلمون هم الذين يقولون: ﴿مَا كَانَ لَنَا أَن نُّشْرِكَ بِاللَّهِ﴾ [سورة يوسف الآية ٣٨]. . . ﴿وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا﴾ [سورة الجن الآية ٢].

فأصحاب العقل يقولون فى مسألة الصفات: إنها تدل كلها على صفة واحدة هى الكمال، وإن كمال الله هو عين ذاته، لأن قولنا «الذات الكاملة» لا يقتضى ذاتًا وكمالاً بل يدل على معنى واحد، وإن ماهية الله هى عين وجوده إذ لم يكن له مشارك فى الماهية. ويتلخص مذهبهم فى أن طريق السلب أقرب من طريق الإيجاب فى فهم صفات الله، فأنت لا تجد صعوبة فى الفهم حين تقول: إن الله غير جاهل، وإنه غير عاجز، وإنه غير متعدد، وإنه غير مركب وإنه غير ظالم، ولكنك تجد الصعوبة حين تتفهم كنه العلم وكنه القدرة وكنه الوحدانية وغيرها من معانى الأسماء الحسنى ، وأجمل ابن مسكويه ذلك فى كتاب الفوز الأصغر فقال: «إن البراهين المستقيمة الموجبة يحتاج فيها إلى إثبات مقدمات موجبة للمبرهن عليه ذاتية له أولية، وهى التى يوجد الشىء بوجودها ويرتفع بارتفاعها، والله تعالى أول الموجودات كما بيناه وبرهنا عليه، وهو فاعلها ومبدعها، فإذن ليس له أول يوجد فى المقدمات، فلا يمكن إذن أن يبرهن عليه بطريق الإيجاب بالبرهان المستقيم، فأما برهان الخلف على طريق السلب فإنما يحتاج فيه إلى إزالة الأسباب والمعانى عنه، كما نقول: إنه ليس بجسم ولا بمتحرك وليس بمحدث ولا بمتكثر، كما قلنا: إنه ليس يمكن أن يكون للعالم أسباب لا ترتقى إلى واحد، فقد تبين أن برهان السلب أليق الأشياء بالأمور الإلهية وأشبهها بأن تستعمل فيها».

ونريد الوقوف وقفة قصيرة عند تحليل ابن طفيل لبعض الصفات الإلهية. وسوف لا نعرض لصفة الوحدانية، وهى الصفة التى يهتم المتكلم أو الفيلسوف فى بداية

حديثه عن الصفات بإثبـاتها وتحليلها، إذ إنّ ابن طفيل يثبتها بطريق غـير مباشر، أى: من خلال دراسـته للصفات الإلهـية الأخرى ، سواء كـانت صفات ثبوت أو صـفات سلب، ومن خلال دراسته لموضوع الاتصال، وبيانه المراحل التى مر بها حى.

فهو يقـول على سبيل المثال: وما زال «حى» يطلب الفناء عن نفـسه والإخلاص فى مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد والتى هى الذوات العـارفـة بالموجـود، وغابت ذاتـه فى جملـة تلك الذوات، وتلاشى كلٌ واضمحل، وصار هباء منثوراً، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود[٦].

إذا كان ابن طفـيل قد أثبت لله صـفات الكمـال ونفى عنه صفات الـنقص، فإنه ينفى العدم عن الله تعالى .

يقول ابن طفـيل محاولا الربط بين نفى صـفات النقص، ونفى العدم: لقـد تتبع «حى» صفات النقص كلها، فـرآه بريئًا منها، وليس معنى النقص إلا العدم المحض أو مـا يتـعلق بالعـدم، وكـيف يكون تعلق أو تلـمس بمن هو الموجـود المحض الواجب الوجود بذاته[٧].

وواضح أن العدم لابد أن يكون منفـيا عن الله تعالى ، إذ إنّ العـدم لا يوجد إلا فى كائنـات العالم السفـلى، وقد سبق للفـارابى أن بين لنا أن العـدم لا يوجد إلا فى عالم مـا تحت فلك القمر، إذ إنّ العدم يحـدث فى الموجودات الحادثة المتـغيرة، والله ليس بحادث ولا متغير[٨].

يرى ابن طفيل أن الله هو الموجود الرفيع الثابت الوجود الذى لا سبب لوجوده، وهو سبب لوجود جميع الأشياء، وكل شىء هالك إلا وجهه.

وهكذا نجد ابن طفـيل يعدد لنا بعض الصفـات الإلهية، عن طريق نفـيه عن الله تعالى كـل ما تتصف به المـوجودات، تمسكًا منه بقـاعدة التنزيه، ومـوحدًا بين الذات والصفات، يقول ابن طفيل: إن الله تعالى هو المعطى لكل وجود وجوده، فلا وجود

إلا هو، فهو الوجود وهو الكمال وهو التمام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو هو[٩].

هذا ما نجده عند ابن طفيل متعلقـا بموضوع الصفات الإلهية، ذلك الموضوع الذى يعد داخـلا فى إطار فلسفتـه الميتافـيزيقيـة، إذ إنه يعد مـعبراً عن بعـد من أبعاد تلك الفلسفة، وقـد آن لنا أن ننتقل إلى دراسة موضوع آخر، يعـد داخلاً أيضًا فى المجال الميتافيزيقى من مذهب فيلسوفنا، وهو موضوع الخلود.

الموجود إذا نظرنا إليه من حيث صفاته الـكيفية لا يكون هو الموجود، وإنما حجم معين وكـتلة معـينة ولون معين وملمس مـعين. . . إلخ، وكلها أشيـاء أخرى مـغايرة للموجـود، وهو يصبح بذلك موجوداً للآخـر لا فى ذاته، فعلى الرغم من أن الشىء فى ذاته لا يكون كذلك إلا فى عـلاقته بأشيـاء أخرى ، فإن هناك ما يظل مـحتفظًا به داخل تلك الآخرية هو سماته المستمرة داخل التـغير، هو علاقته الثابتة بذاته، ويصل إلى ذلك عن طريق دمج كل ما هو آخـر فى ذاته الحقة، فـالآخرية هى السلب الأول (النفى)، لأن الموجود يتحول إليها، وعودة الموجود إلى ذاته هى نفى النفى.

ومن ثم فقد لجأ الصوفية إلى الشعر يعبرون به عن مواجيدهم، وتجاربهم الخاصة وعواطفهم المكبوتة، وشوقهم للمحبوب الأول، ورؤيتهم لجماله فى الموجودات، ولم تكن هناك من لغـة شعـرية «تربط الحب بالجـمال، وتنتـزع تجربة الحب من مـحيطهـا العادى لكى تسمو بهـا فوق المستوى البيولوچى والاجتماعـى» إلا شعر الغزل العذرى لما فيه من رقـة الشعور ورهافة النفس، ودقة الحس، وخفـة الروح، فأخذوا من هذا اللون من الشعر أروع معانيه، وأرق أساليبه، وأعذب ألفاظه.

كما رأينا توصل فلاسفة الإسلام مثل ابن طفيل ومسكويه من قبله إلى أن صفات الله السلبية أيسر فهمـا من صفات الله الثبوتية، فالله غير مركب وغير مـتعدد وغير فان وغير ناقص، ويلزم من ذلك أنه كامل كل الكمال، وأن صفات الحق والخير والجمال هى من معانى هذا الكمـال، ولا تدل على التعدد والتركيب، ولذلك كان التـعبير عن هذه الحالة بالشعر أيسر من الفلسفة.

قالت كرستيان شلدرب Schilderups فى وصف هذه الحالة: «هـى السعادة بغـير شاغل ولا علاقة فى انسجام مطلق، لا تفكير فيه، وليست فيه نفسٌ فردية، بل أنا إذا مشيت مشيت ولا شىء غير مـجرد المشى هناك، لا رغبة، لا حاجة فى كل ما هناك، وإنما هو شـعور واضح بأنـك أنت شىء واحد مع كل شىء، «فـأنا» فى تلك الحـالة لست إلا كل شىء آخر، أنا النور، أنا الثلج، أنا ما أسمع وما أرى».

أنا من أهوى ومن أهـوى أنا نحـن روحـان حللنا بـدنـا

وليس جميع المتصوفة من هذا الفريق، أى من الفريق الذى يغيب عن الموجودات لينفذ إلى حقيـقة الوجود، فإن فريقًا غيرهم من كبـار المتصوفة يرى أن نفى الحس لا يكفى للوصـول إلى الله، وأن الله ظاهر فى موجـوداته، فالوصـول إليه عـمل وعلم بتلك الموجودات.

وفـــى كـل شـــىء له آيـة تــدل علـــى أنـه الواحـد

وهناك طريقـة إلى الحقـيقة الإلهـية من داخل النفس، وطـريقة إليهـا من داخل العالم، ولا تغنى واحدة منهما عن الأخرى كل الغناء.

ولكن الفريقين يتـفقان فى طريقة واحدة هى طريقـة «الحب الإلهى» الذى يشمل العقل والشعور، فكلهم يلتمس فى الحب شفـاءً من الحيرة، وحلا للنقائض، واقترابًا من الحقيقة التى تحول دونها نوازع البغضاء ومطامع العيش وانحصار النفس فى النفس انحصارًا يسد عليها منافذ الوجود المطلق العظيم.

وإذا كـان الجدل يكمن فى أى لون من ألوان المـعرفـة - ما دامت المعـرفة كلهـا تصورية - فهو يمثل كذلك قلب المنهج الفلسفى الصـحيح؛ ذلك لأن حقيقة العالم لا تنكشف إلا بالنظرة الفلـسفيـة وحدها، وهـذه النظرة هى سلب لموقفين همـا الموقف الذى يقفه رجل الشارع (وهو ما تعبر عنه مقولات الوجود) وموقف العالم الذى تعبر عنه مـقولات الماهيـة، بحيـث نصل إلى الموقف الفلسـفى الأصيل الذى يرى العـالم بظواهره مجمـوعة من الأفكار الخالصة المتصلة اتصـالاً ضروريًا؛ وهذا الموقف هو ما

تعبر عنه مقولات الفكرة الشاملة التى هى فى الوقت ذاته جمع للموقفين السابقين، ذلك لأن العالم يظهر فعلا تحت مقولات الوجود، ولكنه فى الوقت ذاته لا يظهر تحت هذه المقولات وحدها، (لأنه يظهر كذلك تحت مقولات الماهية، ومن هنا كانت الماهية سلبًا للوجود)، وإنما يظهر بنظرة أعمق على أنه الفكرة الشاملة، ومن هنا جاء قول هيجل: «إن نمو الفكرة الشاملة أو سيرها هو ما أسميه بالمنهج...».

وتقع الفكرة فى ثلاث مراحل: فأول صورة من صور الفكرة هى الحياة أو الفكرة فى صورتها المباشرة، والصورة الثانية هى صورة التمييز، وهى الفكرة فى صورة المعرفة، أما الصورة الثالثة والأخيرة فهى الفكرة المطلقة، وهى آخر مراحل الفكرة الشاملة، وهى تضع نفسها على أنها فى نفس الوقت المرحلة الأولى التى لها وجود من ذاتها.

سوف أقصر حديثى هنا على ابن عربى كممثل لفلاسفة الشرق الإسلامى والذى أثر بدرجة كبيرة على فلاسفة الغرب خاصة الوجوديين منهم مثل هيدجر وياسبر، وأعرض كذلك لفلسفة هيجل خاصة فى تناوله للعلاقة الجدلية بين صفات الله السلبية وصفات الله الثبوتيه ومحاولة التوفيق بينهما عن طريق القلب وتجربة الحب، لا دين - عند الصوفية عامة، وابن عربى بخاصة - أعظم من دين قام على الحب، ولهذا فإن الصوفية قد دعوا إلى اتخاذ القلب طريقًا إلى الله، وظل حب الله هو الغاية التى يسعى كل منهم إليها، فأخذوا أنفسهم بكثير من الرياضات والمجاهدات.

فإذا ما تحدثنا عن فلسفة ابن عربى الصوفية، أو بعبارة أخرى عن مذهبه الصوفى «وحدة الوجود»، نجد أن خلاصة هذا المذهب تتضح من خلال نظرته الخاصة للوجود، إذ يرى أن الوجود كله واحد فى الحقيقة لا شىء معه، وأن الحقيقة الوجودية عند الشاعر «واحدة فى جوهرها وذاتها متكثرة بصفاتها وأسمائها، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت: هى «الحق»، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسماؤها قلت: هى «الخلق»، أو

«العالم» فهى الحق والخلق والواحد والكثير، وتتعدد الأسماء المتقابلة لتصبح فى النهاية اسمًا واحدًا[١٠].

وليس معنى هذا أن وحدة الوجود تعنى عنده «وحدة الموجود» على نحو ما يذهب الماديون، أبدًا! فالموجود متعدد من سماء وأرض، وما بينها من بحار وجبال ومعادن وغيرها من موجودات، وإنما هى نظرة فلسفية نتيجة فرط إيمان[١١] تنبع من قضية دينية أساسية وهى قضية التوحيد التى بدأها المسلمون ببحث معنى الوحدانية، فقالوا بنفى الشريك والضد والند والشبيه والمثيل، وفسروا الله الواحد الواجب الوجود بمعنى أنه ينفرد بالوجود الحقيقى، وأن كل ما عداه عدم محض، لأن كل ما عداه ممكن الوجود، أى : وجوده من غيره، لا من ذاته، ثم فسروا «واجب الوجود» بأنه الفاعل الحقيقى ، والقادر الحقيقى، والمريد الحقيقى، ثم توسعوا فى معنى التوحيد، فلم يقفوا عند نفى الشريك عنه، بل نفوا وجود كل ما سوى الله، وأنكروا الكثرة، وعدوها من فعل الخيال والوهم، هكذا انتهى بهم الأمر إلى أن يقولوا بدلاً من «لا إله إلا الله» «لا موجود على الحقيقة إلا الله» أو ما شاكل ذلك من العبارات الصحيحة للدلالة على وحدة الوجود، وسموا عقيدة التوحيد الأصلية، عقيدة العوام، ووحدة الوجود، توحيد الخواص، وأوردوا لكل منها تعريفات»[١٢].

والأمثلة كثيرة تفيض بها مؤلفات ابن عربى فيما يتعلق بنظريته أو مذهبه فى الوجود[١٣].

وقد انسحب ذلك بصفة خاصة على شرح الشاعر لديوانه شرحًا صوفيًا تنبض كل كلمة فيه بروح هذا المذهب، من ذلك قوله[١٤]:

قالت: عجبت لصبٍّ من محاسنه	يختال ما بين أزهار ببُستان
فقلت لا تعجبى مما ترين فقدْ	أبصرتِ نفسك فى مرآة إنسان

ويشرح البيت الثانى بقوله عن مخاطبة المحب للحضرة الإلهية: فقال لها: «أى المحب» لا تعجبى مما ترين، فإنى لك كالمرآة، وهذه أخلاقك التى تخلقت بها، فنفسك أبصرت لا أنا، ولكنى فى إنسانيتى القابلة لهذا التجلى كالبستان، وهذا مقام رؤية الحق فى الخلق.

ولقد امتد تأثير ابن عربى بعد مماته من المحيط الأطلنطى غربًا حتى أواسط آسيا، وإيران والهند، وحتى أندونيسيا شرقًا، ولعل أوضح تأثير أيضًا للشاعر الحاتمى محيى الدين ابن عربى تشهد به الحضارة الفارسية وبخاصة عند واحد من أعظم شعرائها وهو الشاعر جلال الدين الرومى، الذى كان لرقة أساليبه الشعرية، وسيطرة فلسفة وحدة الوجود تأثيرات عميقة على روح قصائده الشعرية الفارسية المشهورة التى تعرف «بالمثنوى»، وكان هذا التأثر نتيجة حتمية للعلاقة الحميمة بين أحد تلامذة ابن عربى وهو «صدر الدين القونوى» ت ٦٠٧ وبين جلال الدين الرومى.

وغير جلال الدين الرومى فإن تأثير محيى الدين بن عربى فى الأدب الفارسى كان واضحًا فى عبد الرحمن جامى شارح فصوص الحكم لابن عربى، وعبد الكريم الجيلى صاحب كتاب «الإنسان الكامل» ، وسعد الدين الحموى، وعزيز ناصفى، وعلاء الدولة وسناء العطار وغيرهم من متصوفة الفرس[١٥].

وغير هذا التأثير الذى انتقل إلى العالم الإسلامى فى شرقه وغربه، عن طريق تلامذة ابن عربى ومريديه، فلقد بلغت فلسفته الصوفية من الثراء والخصوبة حدًا دفع كثيرًا من المستشرقين والباحثين العرب لالتماس أوجه الشبه بين بعض أعلام الشعر والفلسفة والتصوف فى الحضارة الغربية، وفى الشرق الأقصى وبين جانب أو أكثر من جوانب تصوف محيى الدين أو فلسفته.

فقد ذهب المستشرق الأسبانى الكبير، العلامة خوليان ريبيرا فى دراسته عن الأصول العربية لفلسفة رايموند لوليو إلى أن «لوليو فى مذهبه يتكئ على كثير من

الأشيـاء عند محيى الدين بن عربى ، وأن اسـتفادة لوليـو من محيى الدين تشهـد بها فلسفة لوليو ومؤلفاته»[١٦].

أما أسين بلاثيـوس المستشـرق الأسبانى فـفضلا عن أنه يؤكـد الفكرة التى أثارها أستاذه ريبيـرا من تأثر لوليو بابن عربى ، كذلك يرجع إليه الفـضل فى توجيه الأنظار لفكرة تأثر الشـاعر الإيطالى دانتـه فى قصيـدته الرائعة «الكومـيديا الإلهـية» بالشـاعر الأندلسى المسلم محيى الدين بن عربى فى تصوير أوصاف الآخرة والفردوس والجحيم وحياة الأبرار وغير ذلك من المعانى الأخروية.

كذلك وازن إيزوتسو - المستشرق اليابانى - والأستاذ بجامعة كيو بطوكيو بين آراء ابن عربى وبين «الطاوية» - التى تعنى فى اليابانية الطريقة أو سلوك الطريقة من أجل الوصول إلى الحقيـقة - وتشتمل هذه الموازنة على آراء ابن عربى الفلسفيـة والصوفية فى المعرفة والإرادة والحق المطلق والتـوحيد، وغير ذلك من آراء ابن عربى الفلـسفية الصوفية[١٧].

وأخيراً لا ننسى الدراستين المهمتين اللتين قاما بهما كل من الدكتور بيومى مدكور، والدكتور مـحمود قاسم فى الموضـوع نفسه، أما الدراسة الأولى فـهى بعنوان «وحدة الوجود بين ابن عـربى واسبـينوزا»، وقد انتـهى الدكتور مـدكور فى دراسـته إلى أن الفيلسوف الهـولندى اسبينوزا (ت ١٦٧٧ م) والشاعر المرسى ابن عربى قـد اعتنقا معًا مـذهبًا واحداً هو مـذهب وحدة الوجـود، وأنهمـا يصـورانه تصويراً يكاد يتـفق فى التفاصيل والجزئيات.

وأما الدراسـة الأخرى فهى بعنوان «مـحيى الدين بن عـربى وليبنتز» وقـد حاول الدكتور محمود قاسم فى هذه الدراسة المطولة التى يضمها كتابه عن الفيلسوف الألمانى ليبنتز (ت ١٧١٦ م) ومحيى الدين بن عربى أن يبين أوجه التشابه بينهما[١٨].

وإذا كانت العاطفة تلعب دوراً أساسيًا فى التجربة الشعرية، وبفقدها يفقد الشعر اسمه، ويتحول إلى لغة منطقية أو عقلانية يغيب فيها صدق الإحساس وحرارة الوجدان، فإن العاطفة أيضًا «تلعب دوراً له خطورته فى التجربة الصوفية، وإلى عنصر العاطفة فيها، ترجع مظاهر الشمول، والاستغراق والفناء ، وما إلى ذلك من الصفات التى تتمثل فى وحدة الطالب والمطلوب، أو المحب والمحبوب[١٩]، ومن ثم تصبح العاطفة هى المحور لكل من التجربتين الشعرية والصوفية، إذ تعتمد كل منهما على الصراع فى بدأ المسار، بيد أن هذا الصراع على ما فيه من تفاوت يلازم الشاعر فى أغلب تجاربه، ولا يتخلص منه إلا فى حالات عالية من الصفاء والتركيز والاستغراق، وهو حينذاك يقترب من الرؤية الصوفية على حين لابد للصوفى أن يتخلص فى نهاية التجربة أو أن يكون قد حرم مراده، ولابد آنذاك من إعادة تجربته مرة أخرى»[٢٠].

وسواء كانت التجربة شعرية أو صوفية ترتكز على العاطفة، فإن العاطفة بدورها تنبع من القلب عند كل من الشاعر والصوفى ، ومن ثم فقد أولى الصوفية للقلب أهمية كبرى، إذ جعلوه الطريق الأول للوصول إلى الحقيقة، أو حقيقة الحقائق «الله سبحانه وتعالى»، كما أن القلب محل المعرفة والنور والتقوى والسعادة، وهو مفضل على العقل، إذ العقل عاجز عن إدراك الحقائق، والقلب عند ابن عربى ، ولا سيما قلب العارف، هو «بيت الله، وموضع نظره، ومعدن علومه، وحضرة أسراره، ومهبط ملائكته، وخزانة أنواره، وكعبته المقصودة، وعرفاته المشهودة، ورئيس الجسم ومليكه، إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون مع السلامة من الآفات، وزوال الموانع، بصلاحه صلاح الجسد، وبفساده فساده، ليس لعضو ولا جارحة حركة ولا ظهور ولا كون ولا حكم ولا تأثير إلا عن أمره، وهو محل القبض والبسط والرجاء والخوف والشكر والصبر، هو محل الإيمان والتوحيد..[٢١].

لذا فقد عـزفوا عن الدنيا ومفاتنهـا وعزفوا عن الخلق ومشاغله أوقـاتًا، وتفرغوا للتقرب إلى الله بالعبادة من فروض ونوافل، من أجل أن تصفو قلوبهم، وتتسع لحب الله الخالص، ولقد عبر الصوفية بالشعر عن مكانة القلب بالنسبة للعارف، ومن ذلك قول الشاعر الصوفى المصرى «ابن الفارض» الذى يكنى بسلطان العاشقين(٢٢):

أنتـم فُرُوضـى ونَفْلِـى	أنتـم حَديثـى وشُغْلِى
يا قِبْلَتى فـى صـلاتى	إذا وَقَفْـتُ أصَلِّـى
جَمالُكم نُصْبَ عَيْنـى	إليـه وَجَّهْـتُ كُلِّـى
وَسرُّكـم فـى ضَميرى	والقَلْبُ طَوْرِ التَجلّـى

لقد تناولوا كلمـة حب من جوانب مخـتلفة، لغوية، وفلسفـية، ونفسيـة، فمن الناحية اللغوية كلمة «حب» من حيث دلالاتهـا المعجمية، حاولوا جاهدين أن يربطـوا بـين هـذه الدلالات، وبـين ما اكتسبته الكلمـة مـن اصطلاحات خاصة مع قرائن ملازمـة لها، فتعـددت هذه الاصطلاحات تتحـدث كلها عن الحب، ودرجاته وترتيبه ترتيبًا عاطفيًا تصاعديًا، مثال ذلك ما ذكره ابـن القـيم الجوزيـة من أن للحب ستين اسمًا عـدد معظمهـا فى كتـابه، مـن ذلك: **(المحـبة)، العـلاقة، الهوى ، الصـبابة، الشغف، المتعة، الوجد، الكلف...**(٢٣).

ومن الناحـيـة الفلسـفـيـة تناولت الصـوفـيـة مـوضـوع الحب وربطوه ببـعض اصطلاحاتهم المختلفة مثل التجلى، المشاهدة، الفناء، وكذلك بعض المذاهب الفلسفية ومن أهمها المعرفة، ووحدة الوجود، والوحدة المطلقة، ووحدة الشهود، وبالرغم من اختلاف كل من هذه الاصطلاحات والمذاهب إلا أنها اتفقت جميعًا على أن الحب هو الدعامة الأولى لكل منها.

أما من النـاحية النفـسيـة فقد تحـدثوا عن النفس وما يعـتريهـا من حالات الحب المخـتلفة كـالجـذب، والوجد، والوله، والجنون، والقـبض، والبـسط. . . إلخ هذه الحالات التى أفاضوا فى الحديث عنها.

وقد وازى الصوفية دائمًا، وبخاصة شعراؤهم، بين الحب والجمال؛ فالحق، كما يصوره هؤلاء الشعراء ، هو الجمال الأزلى المطلق، المعشوق على الحقيقة فى كل جميل، وقد تجلى فى جميع صور الجمال لكى يعشق، لأن طبيعته الأزلية قد اقتضت ذلك، بل إن ما يسمى بالحب الإنسانى ليس على الحقيقة إلا حبًا إلهيًا وبرزخًا موصلاً إليه، والنفس الإنسانية التى وهمت أن لها وجوداً غير وجود الحق فحجبت عنه لا تزال تشتاق إلى الاتصال به، وتحن إلى الرجوع إليه، وقد اعتبر الصوفية الحب سر الوجود، وعلته الأولى، وفى ذلك يقول عبد الرحمن جامى: فى الوحدة حيث الوجود الموحش، وحيث العالم سر فى باطن الحق محتجب بأستار العدم، كان الوجود المطلق المنزه عن «أنا» و«أنت» وعن كل إثنينية، لم يكن ذلك الجمال معروفًا إلا لذاته، متجليًا إلا لنفسه فى نفسه بنوره الأزلى ، وفيه من القوى ما يبهر العقول جميعًا[٢٤].

«ولكن الجمال يأبى البقاء محتجبًا مختفيًا، لا تراه عين، ولا يسعد به قلب، لذلك فك عقاله، وحطم أغلاله، وتجلى فى الكون بصورة كل جميل»[٢٥]، والوجود كله جميل، وهو صورة حسن الله، ومظهر جماله، وجمال العالم إنما ينبع من جمال الله، فالله جميل يحب الجمال، كما أن العالم وما فيه من موجودات بمختلف ألوانها وأشكالها من إنسان أو نبات أو حيوان أو حتى جماد، إنما هو مرآة شاهد الله فيها ذاته، وهو مجلى من مجالى الجمال الإلهى؛ كما أن التأمل فى هذه المرآة أو جمال الكون إنما هو سبيل إلى الأزلى وذلك عن طريق العاطفة، والقلب أساس التجربة الصوفية.

وقد أفاض الصوفية فى الحديث عن موضوع الحب، واحتل فى نفوسهم مكانة سامية، وأخذ من مؤلفاتهم الكثير من مباحث وفصول وكتب، واختلفوا فيه من حيث مقاماته وأحواله، فعدّه بعضهم من المقامات التى تلازم العارف ولا تتركه، وعده

البعض الآخر من الأحوال التى تعتريه فيحدث عنها حالات من الوجد والجذب والشطح.

وكذلك قول ابن عربى فى ترجمانة[٢٦]:

لَقَدْ صَارَ قَلْبِى قَابِلاً كُلَّ صُورَةٍ فَمَرْعَى لغِزلانٍ وَدَيْر لرُهبانِ

وَبَيتُ لأَوْثَانٍ وَكعبةُ طَائفٍ وألوَاحُ تَوْراةٍ ومُصْحَفُ قرآن

أدينُ بدين الحُبِّ أَنَّى تَوَجّهتْ رَكائبُه فالحُبُّ دينى وإيمانى

فالقلب هو موضع التجلى ، والسعة الإلهية، به يشاهد العارف الحق فى كل مجلى ويراه فى كل شىء، ويعبده فى كل صورة من صور المعتقدات.

يا خالق الأشياء فى نفسه أنت لما تخلقه جامع

تخلق ما لا ينتهى كونه فيك فأنت الضيق الواسع

وقوله أيضًا:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقا بهذا الوجه فادكروا

جمّع وفرّق فإن العين واحدة وهى الكثير لا تبقى ولا تذر

وقوله فى فتوحاته[٢٧]:

إن شاء فى ملك إن شاء فى بَشَرٍ إن شاء فى شَجَرٍ إن شاء فى حجر

فما تُقيدُه ذاتُ ولا عرضُ وما له فى وجود الكون من أثر

بل الوجودُ هو الحق الصريح فلا تروه غيراً فيدعوكم إلى الغير

كثر الحديث عن ابن عربى وفلسفته فهناك من يرميه بالإلحاد، وهناك من يرفعه إلى مصاف القديسين، وإزاء هذا التناقض أضع أمام القارئ كلمات ابن عربى نفسه عن تصوره للذات الإلهية نثراً وليس شعراً حتى لا يؤول الكلام على غير معناه[٢٨].

(١٣٣) فيا إخوتى ويا أحبائى - رضى الله عنكم - أشْهَدكم عبد ضعيف مسكين فقير إلى الله - تعالى - فى كل لحظة وطَرْفة، وهو مؤلف هذا الكتاب ومنشئه، أشْهَدكم على نفسه، بعد أن أشْهدَ الله - تعالى - وملائكته، ومن حَضَره من المؤمنين وسمعه، أنه يشهد قولاً وعقداً.

(١٣٤) أن الله - تعالى - إله واحد، لا ثانى له فى ألوهيته.

(١٣٥) مُنَزَّهٌ عن الصاحبة والولد.

(١٣٦) مالك، لا شريك له؛ مَلِك، لا وزير له.

(١٣٧) صانع، لا مدبر معه.

(١٣٨) موجود بذاته، من غير افتقار إلى موجد يوجده؛ بل كل موجود سواه مفتقر إليه - تعالى - فى وجوده، فالعالم كله موجود به، وهو وحده متصف بالوجود لنفسه.

(١٣٩) لا افتتاح لوجوده، ولا نهاية لبقائه، بل وجود مطلق، غير مقيد.

(١٤٠) قائم بنفسه: ليس بجوهر متحيِّز، فيقدَّر له المكان؛ ولا بعَرَض، فيستحيل عليه البقاءُ؛ ولا بجسم، فتكون له الجهة والتلقاءُ.

(١٤١) مقدَّس عن الجهات والأقطار.

(١٤٢) مَرئىّ بالقلوب والأبصار إذا شاءَ.

(١٤٣) استوى على عرشه، كما قاله، وعلى المعنى الذى أراده؛ كما أنّ العرش، وما سواه، به استوى ، وله الآخرة والأُولى.

(١٤٤) ليس له مِثْل معقول، ولا دلَّت عليه العقول، لا يحدُّه زمان، ولا يُقِلُّه مكان، بل كان ولا مكان، وهو على ما عليه كان.

(١٤٥) خَلَقَ المتمكِّن والمكـان، وأنشأ الزمان، وقال: أنا الواحد الحى، لا يؤوده حفظ المخلوقات، ولا ترجع إليه صفة لم يكن عليها من صنعة المصنوعات.

(١٤٦) تعـالى أن تحلَّه الحوادث أو يحلَّهـا، أو تكون بعـده أو يكون قبلهـا، بل يقال: كان ولا شىء معه، فإن «القَبْل» و «البَعْد» مِنْ صِيَغ الزمان الذى أبدعه.

(١٤٧) فهو القـيوم الذى لا ينام، والقهّار الذى لا يُرام. - ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى الآية ١١].

انتفى الزمان عن وجود الحق، وعن وجود مبدأ العالم، فقد وُجد العالَم فى غير زمان.

(٥١) فلا (يصح لنا أن) نقول، من جهة مـا هو الأمر عليه: إن الله موجود قبل العالـم، إذ قـد ثبت أن «القـبـل» مـن صيغ الزمـان، ولا زمـان (ثَمَّة). ولا (أن نقول:) إن العالم مـوجود بعد وجود الحق، إذ لا بعـدية. ولا (أن نقول: إن العالم موجـود) مع وجود الحق، فإن الحق هو الذى أوجـده، وهو فاعله ومختـرعه، ولم يكن شيئًا. ولكن كما قلنا: الحق موجود بذاته (ولذاته) والعالم موجود به (فقط).

(٥٢) فإن سأل ذو وهم: متى كان وجـود العالَم مِن وجود الحق؟ قلنا: «متى»، سـؤال زمـانى ، والزمان مـن عالَم النِّسَب، وهو مـخلوق لله - تعـالى - لأن عـالَم النِّسَب له خلق التقدير لا خلق الإيجـاد، فهذا سؤال باطل، فانظر كـيف تسأل! فإياك أن تحجبك أدوات التوصـيل (أى ألفاظ التشبيه الواردة فى القـرآن والسنة) عن تحقيق هذه المعانى فى نفسك وتحصيلها.

(٥٣) فلم يبـق إلا وجـودٌ صـرفٌ خـالصٌ ، لا عـن عـدم ، وهـو وجـود الحق - تعالى - ووجودٌ عن عدمٍ عين الموجود نفسه ، وهو وجود العالم[٢٩] .

فى الفـصل الخاص بمفـهوم الله فى الطبـيعـية/ الواقـعية تفـهم العلاقـة بين الله والإنسـان كـأنهـا ضرب مـن علاقـة الحـاكم بالمحكوم أو الصـانع بالمـصنوع أو العلة بالمعلول، ولكن الفكرة المسيـحية التى قررتـها الأقوال المتفـقة فى الأناجيل تتمـيز كل

التميـز عن مجمل الأفكار الإسرائيلية أو الأفكار الهندية والمجـوسية أو أفكار المؤمنين بعقائد الفلسفة أو العقائد السرية، فالعلاقة بين الإنسان وخالقه فى بشارة السيد المسيح هى العلاقة بين الروح ومـصدرها، وبين الحياة وينبوعهـا، بين المكفول وكافله، وبين الرعية وراعـيها، ولم تتفق هذه الصـفة فى ديانة واحدة من ديانات ذلك العصـر كما اتفقت فى الديانة المسيحية.

وهذا ما بيناه فى الفـصل الخاص بمفهوم الله فـى المثالية/ الرومانسـية، ولكن فى الواقعية الروحية، حيث التصوف أحد عناصرها، نجد أن مصدر التصوف عند الباحثين هو ثورة الضـمـير لما يصـيب الناس من مظالـم لا تقتـصـر غالبًا علـى ما يصـدر عن الآخرين، وإنما تنـصب أولاً على ظلم الإنسان نفـسه، وتقتـرن هذه الثورة برغـبة فى الوصول إلى الله عن طريق تصفية القلب من كل شاغل مادى فى هذه الحياة الدنيا.

ومن ثم كانت البيـئة المصرية تربة صالحة لنمـو التصوف، ولذا كانت مصـر مهدًا للرهبانية المسيحية قبل الإسلام، ثم مهدًا للتصوف بعده، وقد ظهر التصوف الإسلامى فى مصر أول ما ظهر فى القرن الثانى للهجرة، وظهر من المتصوفة فى مصر فى القرن الثـالث الهـجرى الشـاعـر (ذو النون المصـرى) المتوفى سنة ٢٤٥ هــ، وفى العصـر الفاطمى عرف من أهل مصر متصوف مـشهور يقال له (ابن الكيزانى)، ثم فى العصر الأيوبى ظهر إمام المتصـوفة فى مصر (عمر ابن الفارض)، وفى الـعصر المملوكى ظهر الشاعرَ الصـوفى الذائع الصيت المعروف (بالبوصيـرى)، وفى العصر العثمانى اشـتهر بالتصوف شيخ كبير هو (الشعرانى).

ولكن فى الشرق الإسـلامى كان الموقف مختلفًا فى الوقت نفـسه أو أواخر المائة السادسة ظهرت (الحكمـة الإشراقية) من السهروردى المقتول، جاهر بهـا فلقى حتفه، جلبت السخط عليـه، وجاءها من طريق التصـوف، فناله ما ناله، وكان للإشـارة رمز أدرك ابن سينا عـواقبه مما كشف عن خطل إظهـار هذه العقيدة، أراد الـسهروردى أن يعود بالمسلمين بعـد التوحيد إلـى عبادة المادة ممثلة فى (وحدة الوجـود)، ومؤدية إلى

(عبادة الأشخاص) فى الفيض والتجلى أو الظهور، ظن السهروردى أن إعداد الآراء إلى قبول هذا التصوف يؤدى إلى نجاح الجهر به، كما تبين غلط (ابن سبعين) فى توجيه اللوم على الشيخ الرئيس من جراء أنه لم يجهر بالغرض، واتخذ الإشارة والطريق الملتوى فى رمزه للتقريب من الأفلاطونية، إلا أننا لا ننسى النهج التعليمى وهو من أساسات الدعوة الباطنية.

أيد وجهة نظره فى التكتم ما جرى بعده على السهروردى المقتول، وعلى عبد السلام الكيلانى، وابن الفارض، ومحى الدين بن عربى ، بل إن العصور التالية لم تخل من وقيعة بأمثال هؤلاء كفضل الله الحروفى ، ونسيمى البغدادى وأضرابهما.

إن عصر المغول أفسح المجال، ولعل القوة ساعدت على النشر مدة، وما كتاب (أوصاف الأشراف) للخواجة الطوسى، ولا (قصيدة عامر بن عامر البصرى)، ولا (الشجرة الإلهية) للشهرورزى و(نزهة الأرواح) له، و(التمثيل والرموز) له أيضًا، ولا (شروح الإشارات)، وشروح النصوص إلا أمثلة واضحة لهذا الإفساح، فقد صارت معتقد الكثيرين، وتمكنت فى العراق وإيران والأقطار الإسلامية الأخرى ، ودخلت معتقد العوام فظهرت النحل العديدة فى التصوف.

ومن هنا ظهر بعض الفقهاء فتصدوا إلى (حماية العقيدة الإسلامية) بما كتبه (ابن تيمية) و(العلاء البخارى) فى فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين بين الوجود والموجود.

وخلاصة القول فى مذهب ابن عربى أنه من المؤمنين بما يسمى عند المتصوفة (بوحدة الوجود)، والقائلون بهذه الفكرة ينظرون إلى الخالق والمخلوق على أنهما اسمان لشىء واحد لا يتعدد، وتطبيق ذلك على ابن الفارض أنه فى حالة (الوجد) كان يرى نفسه والذات الآلهية شيئًا واحدًا لا شيئين متمايزين، وابن الفارض لا يصل إلى هذه الحالة من الاندماج والفناء فى الذات الإلهية عن طريق عقله، ولكن عن طريق قلبه، ولا يتم له الشعور بهذه الحالة إلا فى غيبوبة عن نفسه وعقله؛ بحيث إذا

عاد إليه عقله ونفسه فهنا فـقط يشعر بوجوده الذاتى الذى يستقل به عن وجود الذات الإلهية.

وهذا ما قال به (تحوتى) فى الفكر المصرى القديم:

أعطنى وعيك الكامل،

وركّز فكرك،

لمعرفة كينونة آمون،

واطلب البصيرة النافذة،

التى لا تأتى إلا كهدية إكرام.

إنها تشبه المياه المنحدرة،

وسرعتها تفوق محاولة كل إنسان لمتابعتها.

يستمتع بمتابعتها،

لا مهلاً لها،

ليس مستمعا فقط،

وإنما معلم نفسه أيضًا[٣٠].

والمتصـوفة فى النظر إلى هذه الأشـياء فريقـان: فريق يرى أن «الكشف» حـاضر يتحقق باحتجاب هذه الموجودات الباطلة، ومنها مـعالم الشخصية الإنسانية، فإذا غاب الإنسان عن حسه وعن محسوسـاته فهو فى حضرة الله، وإذا استولى الحق على قلب أخلاه من غـيره كما قـال الحلاج: «وإذا لازم أحدًا أفناه عـمن سواه» وذاك هو الفناء فى الله بلغة أبى يزيد البسطامى، أو حب الذات للذات كما يقول ابن الفارض:

وما زلـت إياهـا وإياى لـم تـزل ولا فرق بل ذاتى لذاتى أحبت

ويسـتـوى فى هذا الشعور مـتصوفـة الشرق والغرب من جـميع الأديان، فانتـفاء الشعور بالموجـودات الباطلة هو الشعور بالله عندهم، لأن الشـعور بالبطلان هو الذى

يحجب الشعور بالحقيقة، قالت القديسة تريزا St Teresa: فى الفترة التى تتحد فيها الروح تتجرد الروح من كل شعور.

إذا كان الوجود واحدًا لزم أن تتفق فيه جميع الأشياء، وهذا ما يذهب إليه برونو Bruno (1548 - 1600) ببيان أن الأشياء مرتبطة أوثق ارتباط، وأن الأضداد التى تبدو للفكر المنطقى منفصلة متعارضة، هى فى الحقيقة ملتصقة متدرجة بعضها إلى بعض تدرجًا غير محسوس، فتنم عن مبدأ مشترك تتحد فيه، غير أنه يميز فى هذا الواحد بين العلة والمعلول: العلة هى الله أو الطبيعة الطابعة أو نفس العالم، هى المبدأ الذى يترجم عن نفسه فى مختلف الموجودات دون أن يبلغ إلى كمال تحققه فى صورة جزئية معينة؛ والمعلول هو العالم أو الطبيعة المطبوعة، وليس التوحيد بين الله والعالم إنكارًا لله، ولكنه تمجيد له، إذ إنه يوسع فكرة الله إلى أبعد من الحدود التى يحصرها فيها الذين يجعلون من الله موجودًا قائمًا «بجانب» الموجودات، أى: موجودًا متناهيًا، إن الله موجود كله فى كل شىء، بل هو أكثر حضورًا فى الأشياء منها فى أنفسها؛ وكل شىء فى الطبيعة حى، وما الموت إلا تحول الحياة، إن فساد شىء كون شىء آخر، والعكس بالعكس، فكل موجود نفس وجسم معًا، النفس «مونادا» حية (من اللفظ اليونانى «موناس» أى: الوحدة، وكان برونو أول من اصطنع هذا الاصطلاح، فأخذه عنه ليبنتز)، وكل موجود صورة جزئية لله المونادا العظمى، أو مونادا المونادات، أو العنصر أو الحد الأدنى لأن كل شىء منتشر عنه، أو الحد الأقصى لأن كل شىء قائم فيه، والجسم أثر ما للمونادا من حركة انتشار، والفكر عودة المونادا إلى ذاتها، فى هاتين الحركتين تقوم الحياة، فتدوم ما دامتا، وتنطفىء بسكونهما، لتظهر فى صورة جديدة، ونفس الإنسان أعلى مظاهر الحركة الكونية، غير أن برونو عاد فأخذ بنظرية الجوهر الفرد فى تفسير كون الموجودات وفسادها، فكانت هذه مرحلة ثالثة وأخيرة، لا تمحو نظرية وحدة الوجود بل تدخل فيها، فهو لم يأت بشىء جديد إلا تلك المطابقة بين لا نهائية الله ولا نهائية العالم.

لكن إسبينوزا Baruch Spinoza (1632 - 1677) هو الذى وضع الأساس الفلسفى الحديث لهذا المفهوم، ففى المقالة الأولى من كتاب **الأخلاق** يكون الله أو الطبيعة عنوانا للمقالة.

الله أو الطبيعة[٣١]:

تعريف الجوهر: أنه «ما هو فى ذاته ومتصور بذاته، أى: ما معناه غير مفتقر لمعنى شيء آخر يكون منه»، وهكذا يريد سبينوزا لكى يخلص من التعريف إلى النتائج التى يقصدها، وأولاها أن الجوهر علة ذاته، أى: أن ماهيته تنطوى على وجودها، وإلا كان الجوهر موجوداً بغيره، فكان متصوراً بهذا الغير لا بذاته ولم يكن جوهراً، (وهذا هو الدليل الوجودى ، وإلى جانبه اصطنع سبينوزا حجة ديكارت القائلة: إنه كلما كانت طبيعة الشيء حاصلة على حقيقة أعظم، كان الشيء أقدر على الوجود، وللموجود غير المتناهى ، أو الله، قدرة غير متناهية على الوجود، ومن ثمة فهو موجود بالضرورة)، النتيجة الثانية أن الجوهر غير متناه، إذ لو كان متناهيًا لكان متصلا بجواهر أخرى تحده وكان تابعًا لها متصوراً بها لا بذاته، النتيجة الثالثة أن الجوهر واحد، إذ لو كان هناك جوهران أو أكثر لكان كل جوهر يحد الآخر، ولبطل أن يكون الجوهر جوهراً، أى : متصوراً بذاته، وعلى ذلك فالجوهر موجود بالضرورة أو واجب الوجود، سرمدى لا يكون ولا يفسد، فإذا وجد شيء عداه، لم يمكن أن يكون هذا الشيء ، إلا «صفة» للجوهر الأوحد أو «حالا» جزئيًا يتجلى فيه الجوهر؛ وبعبارة أخرى: إن الجوهر هو «الطبيعة الطابعة»، أى: المخلوقة من حيث هو هذه الصفات والأحوال أنفسها، ولما كان هو الأوحد، كان مطلق الحرية بمعنى أنه هو الذى يعين ذاته؛ أما حريته فمرادفة للضرورة، والضرورة غير القسر، فإن الفعل الضرورى فعل ذاتى منبعث من باطن، فالجوهر ضرورى والحقائق الأزلية ضرورية لم يفرضها بإرادته (كما يذهب إليه ديكارت)، ولما كان غير متناه لم يكن شخصًا مثل إله

الديانات، وإلا لكان معينًا، وقد سبق القول: إنّ كل تعيين فهو سلب، فليس له عقل ولا إرادة، إذ إنهما يفترضان الشخصية، وإذن فالجوهر لا يفعل لغاية، ولكنه يفعل كعلة ضرورية، فجميع معلوماته ضرورية كذلك، وليس فى الطبيعة شيء حادث أو ممكن إلا بالإضافة إلى نقص فى معرفتنا، أى: إلى جهلنا ترتيب العلل، ولا يمكن أن يقال: إن الله كان يستطيع أن يريد غير ما أراد، إذ ليس يوجد فى السرمدية (متى وقبل وبعد) حتى يقال: إن الله كان موجوداً قبل أن يريد ومستطيعًا أن يريد غير ما أراد.

ونحن نعلم ماهية الجوهر بصفاته، والصفة هى «ما يدركه العقل من الجوهر على أنه مكون لماهيته» (كما قال ديكارت)، والجوهر غير المتناهى حاصل على ما لا يتناهى من الصفات، كل صفة منها تدل على ماهية سرمدية غير متناهية فى جنسها، غير أننا لا نعلم من الصفات سوى اثنتين، هما الفكر والامتداد، تجتمعان فيه مع تمايزهما وعدم إمكان رد إحداهما إلى الأخرى ، فلا تبدو لنا ماهية الجوهر إلا فى هاتين الصفتين أو الصورتين (اللتين ينقسم إليهما الوجود عند ديكارت).

وتبدو كل صفة فى أحوال أو ظواهر، وتعريف الحال: أنه «ما يتقوم بشيء آخر ويتصور بهذا الشيء»، فالأجسام أحوال للامتداد نتصورها به ولا نتصوره بها كما تتوهم المخيلة، أى: ليس الامتداد معنى كليًا مكتسبًا بالتجريد من الأجسام، ولكن الأجسام أجزاء من الامتداد الحقيقى المعقول، أو هى حدود فيه، كما أن كل متناه فهو عدول غير المتناهى، فليس التمايز بين الأجسام تمايزاً حقيقيًا، إذ إنها جميعًا امتداد، ولكنه تمايز حالى عرضى ناشئ من أن الحركة تفصل فى الامتداد أجزاء تكون منها أجسامًا، والحركة حال للامتداد، وهى ثابتة الكمية فى الطبيعة، أى أنها حال سرمدى كالصفة ذاتها، لأنها تدل على ما هو ثابت فى الطبيعة تحت التغيرات المختلفة، أما الجسم الجزئى الذى يدوم فترة من الزمان، فليس فيه شيء يربطه بماهية الصفة السرمدية، وإنما علة وجوده أجسام أخرى متناهية مثله حَرَّكَتـه وجعلته ما هو، وعلة

هذه الأجسام أجسام أخـرى متناهية، وهكذا إلى غير نهـاية، بحيث نصل إلى النظرية الآلية التـى تنكر كل اختـلاف بالماهية بين الأجسـام، وترد الاختـلافات إلى اخـتلاف الحركة والسكون.

وكذلـك القول فى المعـانى أو الأفكار، فإنهـا ترجع إلى صفـة الفكر، وفى هذه الصفة حال يحوى النظام الشامل الثابت للطبيعة؛ هذا الحال هو العقل غير المتناهى أو «فكرة الله» التى هى معلـول مباشر للـقوة الفكرية الإلهيـة غير المتناهيـة، أى: القوة الروحية الباقية هى هى أبداً فى الطبيعـة مع اختلاف الظواهر الروحية الجزئية، كما أن الحركة باقيـة هى هى أبداً فى الامتداد، وما يصدق على أحوال الامـتداد يصدق على أحوال الفكر، فـإن ترتيب المعانى فى الفكر صـورة من ترتيب الأعيان فى الامـتداد، وإذا كان من طبيعة الموجود المفكر أن يكون معانى مطابقة، فمن المحقق أن معانينا غير المطابقـة آتية من كونـنا جزءاً من موجـود مفكر، وأن عـقلنا مكون من معـانى ذلك الموجود بعضها كامل وبعضها ناقص.

وفى تعريفه لله يقول:

«إننا نقول عن شىء: إنه متناه فى جنسه متى أمكن حـده بشىء آخر من طبيعته، فمثلا نقول عن جسم: إنه متناه لأننا نستطيع دائماً أن نتصور جسماً أعظم منه، وعلى العـموم «كل تعـيين فهـو حد أو عدول وسـلب»، وعلى ذلك فالمعنى المحـصل بمعنى الكلمة هو معنى غير المتناهى أو الجوهر المطلق أو الله. وبه يجب الابتداء.

وهيجـل يؤمن بالله كذلك على نحـو ديالكتيكى، فليس فـى الكون غير الـعقل، والعقل هو الكون، وهو العقل المطلق، يتجلى فى الموجودات على سنة مطردة، وهى السنة الثنائية Dialectic.

وخلاصة هذه السنة أن كل موجود فى هذا الكون ينشئ نقيضه، ثم يجتمعان فى موجود أكمل من الموجود الأول، ويعود هذا الموجود الأكمل فينشىء نقيضه، ويكون

هذا التطور سبيلاً إلى استيفاء الحقيقة من وجوه عدة، بدلاً من حصرها فى وجه واحد.

فهناك التقرير Thesis ثم النقيض Antithesis ثم التركيب Synthesis. وهو يجمع التقرير والنقيض.

وإذا طبقت هذه السنة على مسألة الوجود الكبرى بدأنا بالوجود المطلق، وهو التقرير، ونقيض الوجود المطلق هو العدم، والتركيب الجامع للوجود المطلق والعدم هو الصيرورة، لأن الشىء فى حالة الصيرورة يكون موجوداً وغير موجود، ولا يأخذ فى الوجود من ناحية حتى يأخذ فى الزوال من ناحية أخرى.

ومن الضرورى لفهم هيجل فى هذه المسألة أن نفهم ما يعنيه بالعدم الذى يقابل الوجود المطلق.

فالوجود المطلق هو الوجود الكامل الذى لا تقيده صفة من الصفات ولا حالة من الحالات، وخلو الوجود من كل صفة وكل حالة يقابله العدم الذى يعنيه الفيلسوف.

ومتى حدثت الصيرورة فى الوجود المطلق كان منه الوجود الذى له صفات وأحوال، وهو يتطور على السنة المتقدمة من تقرير، إلى نقيض، إلى تركيب.

وقد تجلى الوجود المطلق فى هذه التطورات حتى بلغ طور الإنسان، وهو طور الوعى أو إدراك الوجود لنفسه، ولا يزال الوجود المطلق متجليًا حتى يشمل الوعى كل موجود.

فالصيرورة قنطرة بين الكمال المطلق، والعدم المطلق، لابد منها لإخراج هذه الموجودات المحدودة التى ليست بكاملة ولا معدومة.

والله هو كل الوجود سواء فى كماله المطلق أو فى تجليه فى كل محدود من هذه الكائنات.

نهاية الوجود

هى بداية الفناء.

وبداية الفناء

هى بداية الوجود.

كل شىء على الأرض محتم عليه الفناء؛

لأنه دون الفناء،

لا يمكن لشىء أن يخلق من جديد.

الجديد يأتى من القديم.

كل مَولَد للجسم البشرى

يشبه نموّ نبات من بذرة،

ثم ينتهى بالفناء.

من الانحطاط تأتى النهضة

من خلال حركة دوران

فلك الملائكة،

ومن قوة الطبيعة،

التى خلقها أمون[٣٢].

لا يسعنى إلا أن استعين بهيجل لشرح تلك الأبيات حيث يقول:

إن الشىء المتعين لا يتحول إذن بل ينتقل إلى آخر، إنه يهلك ويفنى، ووحدته ليست سوى وحدة هذه الحركة فى مجموعها، فورقة الشجرة لا تكون ورقة شجرة إلا حينما تذبل، والبذرة لا تكون بذرة إلا حينما «تترك مكانها» للثمرة، ووجود الموجود المباشر لا يستطيع أن يتقوم بإطلاق القول إلا داخل قابلية للحركة تعنى التبدد الكامل

للشيء المتعين الفردى ، والتحرر من حده الذى هو عين وجوده فى ذاته، ومن ثم الإفلات خارج الذات، إن «غاية» أو نهاية الموجودات الفردية يجب إذن أن تكون متضمنةً فى وجودها بحيث لا يتحقق وجودها إلا بواسطة هذه الغاية (النهاية) وحدها، فالموجود الفردى هو المتناهى، «وحينما نقول عن الأشياء: إنها متناهية، فإننا نفهم من ذلك أنها ليست محدودة ببساطة فحسب، بل نفهم بالأحرى أن العدم (اللاوجود) هو قوام طبيعتها ووجودها، إن الأشياء المتناهية موجودة ولكن علاقتها بذواتها هي أن تنطلق إلى ما وراء ذواتها إلى ما وراء وجودها، إنها توجد، ولكن حقيقة هذا الوجود هى غايتها (نهايتها)، والمتناهى لا يتحول فقط كشىء ما بصفة عامة، ولكنه يفنى، وهذا الاختفاء ليس إمكانًا بسيطًا، كما لو كان يستطيع الوجود دون أن يفنى، ولكن وجود الأشياء المتناهية بما هى كذلك هو امتلاك جرثومة الفناء (الاختفاء) بوصفه وجودها فى ذاته، إن ساعة ميلادها هى ساعة موتها»[٣٣].

وهكذا نظر المنطق الهيجلى إلى الكون، فرآه كلاً عضويًا حيًا دائم الحركة والتطور، ولم يجد فيه تلك الماهيات الجامدة الثابتة التى كان يتحدث عنها المنطق الأرسطى، ولما كانت الحركة دليلا على وجود نقص فى الشىء، أو كما قال برادلى: «الحركة مستحيلة على الشىء إذا كملت حقيقته»، فالمنطق الجدلى الهيجلى يرى أن ما يدفع الكون إلى الحركة هو ما يكمن فيه من سلب أو تناه، فالأشياء المتناهية أشياء ناقصة تبحث عن تمامها، ولهذا فهى تحاول جاهدة أن تحقق صورتها كاملة، وفى هذه المحاولة تلغى نفسها لتكون شيئًا آخر يعبر عن صورتها الحقيقية، وهذا الشىء الجديد بدوره يتطور إلى شىء آخر... وهكذا، والصورة الكاملة التى تحقق نفسها وتتفق مع فكرتها هى «المطلق أو الله» فالله هو «الاتفاق الكامل بين الفكرة الشاملة والواقع».

وننتقل الآن إلى الكلام عن «ميتافيزيقا الشفرات» عند يسبرز Karl Jaspers (1883 - 1969): لقد قدم يسبرز فلسفته بوصفها بحثا فى الوجود، وبحثا فى العلو، وهو بذلك يضعها فى سياق التراث الفلسفى العظيم، إنّ يسبرز يرى أن العقل يحقق فى إدراك الوجود، والوجود يتبدى فى مظاهر أو أحوال، هذه المظاهر أو الأحوال ما

هى إلا شفرات، لغة غامضة، سرية، وقراءتها هى الميتافيزيقا، وأهم شفرة عند يسبرز هى شفرة الإخفاق Scheitern، فما المقصود بهذه الشفرة التى منها تستمد الشفرات الأخرى أهميتها، والتى تؤلف حجر الأساس من ميتافيزيقا يسبرز؟

يعنى يسبرز بالإخفاق عقم جميع المحاولات التى تبغى الوصول - ابتداء من أساس متناه مثل الوعى بما هو كذلك، أو حتى ابتداء من «الوجود الماهوى» - إلى إدراك للوجود إدراكًا مرضيًا، أى: الوصول إلى المطلق، وثمة معنى آخر للإخفاق يورده يسبرز فى نهاية كتابه عن «الفلسفة»، وهو أن الإخفاق ذاته يصبح شفرة، شفرة تحدد وتعين الشفرات الأخرى جميعًا.

ومن يحاول أن يقدم إجابة أو معنى لهذا الصمت، فلا يستطيع إلا «أن يتكلم دون أن يقول شيئًا»، فوجها لوجه أمام الحطام الذى لا معنى له (وهو مظهر من مظاهر الإخفاق) قد تكون الإجابة هى الوعى «بالوجود»، ويقارن يسبرز بين الوجود والمادة، فيذهب إلى أن الاثنين يشتركان فى خاصية مميزة هى اللاتحدد، لكن الوجود هو بالنسبة للمادة بمثابة ماهيتها.

ولقد تناول يسبرز شفرة الإخفاق عندما تعرض «لعملية العلو الصورى» فى كتابه «الفلسفة»، فعن طريق إثباته للمتناقضات التى يقع فيها الاستدلال الأنطولوجى، ولا معقولية أية دعوى لفهم الله والوجود... إلخ، يترك الطريق مفتوحًا «الميتافيزيقا وجودية للشفرات»، وقد تناولها أيضًا فى «الجزء الأول» من «الفلسفة» عندما أثبت إخفاق المذاهب الكلية المغلقة - عند كل من أرسطو وهيجل - والوضعية أو المثالية، فى إدراك الوجود على نحو تصورى فى «الميتافيزيقا» - حيث يتناول فيه العلو ومذهبه فى الشفرات - يظهر الإخفاق فى الفكر: أنها حالة من حالات «عملية العلو»، تلك التى يحاول فيها الفكر التأملى الإنسانى أن يفكر ويموضع ما هو ليس بموضوعى: العلو، ومن خلال هذا الإخفاق الذى يصيب الوعى بما هو كذلك، إخفاقه فى أن يصل إلى فهم عقلى للعلو، تحقق الفلسفة حدود تفكيرها، وإذا كان هذا يعنى أن

الطريق قد أفسح لاتصال غير موضوعي بالعلو، فعندئذ هذا «العلو الصوري» يكشف عن شيء إيجابي، فأن تلمس أو تتصل بحد معناه أن تلمس شيئًا آخر وراء هذا الحد «إنني بالتأمل في اللا - مطلق، ألمس - على نحو غير مباشر - «الوجود المطلق».

وفي «المجال الخالد للفلسفة» يقرر يسبرز أن الوجود الذي ليس هو بالذات ولا بالموضوع، بل بين الذات والموضوع، يجب أن يسمى «بالشامل»[٣٤]، وهذا التصور للوجود بوصفه شاملاً يذكرنا بتصور هيدجر للوجود بوصفه نوراً، فالوجود عند هيدجر عملية منيرة، بها الموجود يستنير، وإذا كان هذا الموجود «ذاتا» أو «موضوعا»، فإن النور نفسه، أي: الوجود، لا هو هذه ولا ذاك، بل هو «بينهما» Zwischen على السواء، يجعل العلاقة أو المواجهة أو العلاقة بين الذات والموضوع أمرًا ممكنا[٣٥]، إذن فيسبرز وهيدجر كلاهما يحاول بتصور الوجود أن يقهر ثنائية «الذات» و«الموضوع».

والشامل عند يسبرز ما هو بالأفق أبدًا، بل يدفع دائمًا إلى ما وراء الأفق، إنه الكلية المفتوحة بوصفه أساسًا لكل موجود، ومن حيث هو كذلك فإنه هو الأساس الفلسفي.

لكن ما المنهج الذي اتبعه هيدجر في تحليل الآنية؟ إنه المنهج الفنومنولوجي[٣٦] (= الظاهريا)، وما المنهج الفنومنولوجي عند هيدجر؟ إنه ليلجأ إلى طريقته المعروفة في التماس الحقائق من الألفاظ، ليوضح حقيقة الفومنولوجيا من اللفظة ذاتها، فلفظة «فنومنولوجيا» تتكون من كلمتين «فنومين» أي: ظاهرة و«لوغوس»، أي: علم أو كلام أو قول، والظاهر هي ما يظهر، وفكرة الظهور مرتبطة بفكرة النور، ذلك أن النور هو المجال الذي تظهر فيه الموجودات وتتجلى، أما بخصوص كلمة «لوغوس» فهي تعني الكشف والتعبير من خلال الكلام أو القول، فالكلام يكشف الظواهر ويظهرها، وعلى هذا، فالفنومنولوجيا هي الدراسة التي تكشف الظواهر التي هي في اصطلاح هيدجر الموجودات، القول بأن الظواهر تظهر وتنكشف ليس معناه أنها تقوم بذلك على نحو مباشر تلقائي، وخاصة هذه الظاهرة الأساسية، ظاهرة الوجود، فإذا

كان المراد كشف شيء ما وإظهاره، فإن هذا الشيء يكون بطبيعة الحال محجوبا، إننا لنرى أشياء كثيرة تكون موجودة، لكن وجود هذه الأشياء لا نراه ولا ندركه، ولذلك فإن هذا المحجوب يجب أن يكون هو الموضوع الرئيسي للمنهج الفنومنولوجي ، وعلى هذا، يعد هيدجر الفنومنولوجيا علما للوجود مثل الأنطولوجيا، فهو يقول: «إن الأنطولوجيا لا تكون ممكنة إلا بوصفها فنومنولوجيا»[٣٧] والعكس صحيح أيضًا، أي أن الفنومنولوجيا هي في جوهرها أنطولوجيا.

الواحد والكل هو نفسه الارتباط بين الوجود والموجود، ففي «ما الفلسفة؟» يفسر هيدجر كلمة هرقليطس «الواحد هو الكل» التفسير التالي: «كل» تعني هنا «بانتا أونتا Panta ta ont كل الموجودات، أي: الكل، أي: كل ما هو موجود. و«هن» تعني الواحد، الوحيد، الموحد للكل، لكن كل الموجود هو الموجود، وهنا كلمة «هو» متعدية، وتعني على التقريب «التجميع»، فالوجود يجمع الموجود بوصفه موجودًا، إنّ الوجود هو التجميع - إنه «اللوغوس»[٣٨].

ويرى هيدجر كما رأى توت أن السبب الأول هو ما يسميه هيدجر بالوجود والنور أو حقيقة الوجود ، هذا النور، إذن، ما النور؟ إنه الوجود، «فأيا ما كان النحو الذي يفسر بمقتضاه الموجود دائمًا، ففي كل نحو من هذه الأنحاء يظهر الموجود بما هو موجود في نور الوجود»[٣٩]، النور هو الموجود، لكن، ما الوجود، حقا - ما الوجود؟» هكذا يتساءل هيدجر في «رسالة في النزعة الإنسانية» ويجيب بقوله: «إنه هو نفسه، وعلى فكر المستقبل أن يتعلم هذا وأن يجربه وأن يعبر عنه، الوجود أبعد من كل موجود، ومع ذلك فهو أقرب إلى الإنسان من كل موجود، سواء كان صخرة أو حيوانا، أو عملا فنيا، أو آلة، سواء كان ملاكا أو إلهـا، الوجود هو الأقرب إلى الإنسان، ومع ذلك فإن قربه هذا يظل الأبعد بالنسبة للإنسان، لأن الإنسان متعلق أولا وعلى الدوام بالموجود فقط»[٤٠].

- ٥ -

ومن ملامح الواقعية الروحية فى شعر بولس طوق نجد صلوات إلى أورفيوس.

أورفيوس رمـز متعدد الدلالات، هو غـائى بذاته، سببىٌ إذا برزت إلينا مـشاعرنا وأقدارنا أشخاصا.

وأورفيـوس فى الرواية الإغريقيـة هو ابن أواجر Oeagre، وكان موسيـقياً بارعاً يعـزف على الكنّارة Lyre، حتـى قـيل إنه مختـرع تلك الآلة السبعـية الأوتار، والتى أصبحت تسعية وفق عدد الحوريات.

أما أشخاص الأسطورة فقد أصبحـوا رموزاً، لأنهم تخطّوا حدود الزمان فاتّصفوا بالشمولية، لكن ما رمزية أورفيوس؟

لا شك فى أن أورفيوس هو وجه من أهم الوجوه فى الميثولوجيا الإغريقية، وهو رمز لروعـة الفن ولتقلّبـات الفنان، وكل عملية للنـفس مرموز إليـها بصورة مـجسّدة مشخّصة، كـما أن كل عمل نفسى داخلى، سواء للتسامى أو للتـدانى، يعبّر عنه عبر علاقـات هذه الشخصيـات الرامزة، فالفكر يرمـز إليه بـ «زوش»، وتناغميّة الرغـبات تتجسّد بشخصية أبولون، والاستيحاء الحدسى يتمثل بـ «بالاس» Palace وبرأى طوق أنّ أورفيوس أيضاً من الصور والأحلام الإنسانيـة الصالحة إلى يسوع، ويجسّد الشاعر ذلك الترميز بقوله:

أورفيوس موسيقى عزف الحب والشعر والنبوّة
فالقيثارة روحٌ مدوزنة الأوتار
النغم روح القيثارة
القيثارة والنغم واحد
الأذن والأنامل واحد
نغم النور انسجام ذاتى وتوازن جماعى، وإيقاعى كونى[٤١٣].

فى قيثارة الروح تتوحّد الذات الأورفيّة والأوتار، فيرتفع النغم من الحركة السمعية إلى الرمزية الروحية، إلى النورانية المطلقة، إلى الانسجام الذاتى، إلى التوازن الجماعى، إلى الإيقاع الكونى ، هكذا هم الرمزيون يتلمّسون ذلك الضوء البيّن والهارب فى آن واحد، هذا الانسجام هو الصوفية التى تشكل القوام الأول للرمزية، لقد أبحر الشاعر فى نفسه إلى ذلك العالم الآخر، بل أبحر على متن النغمة الروحانية الصوفية الخالصة حتى بدت ملامسة أورفيوس للوتر، كتأمل الإنسان لله فيوحد الأشياء بالألوهة، ويتابع الشاعر صلاته بقوله:

صلاتى ليست لغة مجتمعٍ، أو شعب، أو مكان.
إنها لغة الإنسان فى مجتمعاته المتعددة،
فى شعوبه المتنوّعة،
وفى كليةِ كونه الفسيح.
إنها لغة الرموز.
بها تمَّ تزويج الحضارات
بها تمَّ تزويج الرموز
فالتجوهر فى المقاصد الحضارية
والتشاكل فى المدلولات الرمزية
فعل رؤيا(٤٢)

فى هذه القطعة يتحدث الشاعر عن التزويج والاتحاد والوحدة فى كل شىء بإيقاع يغنى بذاته ويدع وطأة الألفاظ والمعانى يسيرة، دانية فتتحول القصيدة إلى نهر داخلى من المعانى الرؤيوية، احتوت هذه القطعة على كمية محددة من الأفكار التى تخضع الروح والنفس إلى مقاييس متباينة عنها، وهو بنفسه - أى: الشاعر قد حدد الرمز بقوله: إنه لغة فوق إنسانية، لغة الفكر العابر من الرؤية إلى الرؤيا.

هذه الصوفيـة جعلت اللفظة تغرق فى ذاتها، وتطلع منهـا وتتولد من جديد، أى أنها تغدو لفظة نفسية حدسية، إنها لـفظة الإيحاء والإيهام وذلك تجسيداً لشفافية روح الشاعـر ورقة حديثه الشـعرى وإيحائية بعـده الفكرى، فتطل الأشيـاء عنده من خلال الذهول والدهشة المتواصلة، والتجوهر اللامحدود.

هذا هو الشاعر كيفما أتيته فى هذه الصلوات، ولشدة إيمانه بما يقول، صار والرمز توأمين فى روح واحدة، فكما تزاوجت الحضارات فى التجوهر بلغة الرموز والمدلولات هكذا الشاعـر نفسه أضـحى هو وأورفيوس شخـصاً واحداً، واحـد يتململ فى قلب الآخر، إنه النظام الذى مشت عليه الصلوات.

تداخل فى صلواته حـتى الذوبان، لا بل حتى الحـياكـة، فكمـا تتزاوج الخـيوط وتنسج، هكذا قد تزاوج ورموزه، فارتفـعت نفسه إلى قدسية وشفافـية الروح الإلهية المتمثلة بأورفيوس نفسه.

ومهما حاولنا جاهدين تخطى غير المحـدود لنترافق والشاعر إلى البعد الثالث نبقى مقصرين، لأننا لـم نؤت نعمة الطيران نحو الشمس كما أوتى هذا الشاعر نعمة مميزة:

أورفيوس، الشـخصية التحوليّة والتـحويليّة، الرافعة للحزن العظيم إلى مـستوى الفرح، إليها رفعت صلواتى لأنها ذاتنا السامية الإلهية.

إنها الألم الناطق شـعراً، إنها النبوّة المصـلاّة غناء، إنها الحب المغترب عـزفاً، هى صلوات الهارب من نفسه إلى نفسه.

فمن الصلاة الأولى حـتى الصلاة الثانية والعشرين هناك خـيط دقيق يربط ويشدّ الصلوات إلى بعضـها، إنه الضوء الرمزى الذى يســمو بالشعر صـعداً، وبذلك تكون الصلوات قد جمعت المبادىء العظمى التى انبعثت عنها الرمزية، وقد بثّها الشاعر على موجات ودفعات، يغوص أحياناً على السرياليـة الإنسانية، ويعود حيناً آخر إلى رمزيته الملتهـبة الوضّاءة، فـفى الصلاة الأولى، قـدماه فى الماء والشجـر فى لحمـه، وصلاة الشاعر ألاّ يضرب الطوفان صدره، لأن حريتـه فى رئته، وفى الثانية راح الشاعر يعدد

فصول الحيـاة من العنب إلى الطيور، فالنور إلى الحوت فالحلزون فـالجوز كله وحريته نفخ فى الناى، وتسقط الخمرة فى الحلم، وجبهته الكروم ترصد الكواكب والنور يملأ المكان وابن الإنسان كلمة.

ونفـــس الــروح نجـدهـــا فــى شــعــر ڤاليرى Paul Ambroise Valéry (1871 - 1945) فى قصيدته:

المقبرة البحرية:

هذا السقف، الذى يخطو عليه الحمام
يَرِفُّ بين أشجار الصنوبر، بين القبور،
والظهيرةُ العادلة تشمله بالنيران

البحر، البحر، الذى يبدأ على الدوام ويعيد!
يا لها من نعمةٍ بعد تفكير عميق
فى نظرة طويلة إلى هدوء الآلهة!
أى عناء خالص للبروق اللطيفة يستنفد
جواهر كثيرةً من الزبد غير المنظور،
وأى سلام يبدو كأنه يتخلَّق
عندما تستريح شمسٌ على الهاوية،
كأعمال خالصةٍ لقضية أبدية،
يتألَّقُ الزمن ويصبح الحلم معرفة.

أيها الكنز الثابت، يا معبد منيرفا البسيط،
يا كتلةَ الهدوء، ومُدَّخَر الرؤية
أيتها المياه المتعالية، أيتها العين التى تختزنُ فى أعماقها
كلَّ هذا النوم تحت نقابٍ من اللهب!

إيه يا صمتي!.. يا بناءً في روحي
وإنْ تكنْ قمتّه الذهبيةُ ذاتَ ألفِ سقيفة، يا أيها السَّقْف!

يا معبَدَ الزمن الذى تلمٌّ به تنهيدةٌ واحدة،
إلى هذه البقعةِ الطاهرة أصعدُ وتعتادُ نفسى،
محاطاً من كل جانب بنظرتى المفعمة بالبحر،
وبينما أقدِّمُ للآلهة قربانى الأسمى
يَبذرُ الألَقُ الصافى على الذروة،
احتقاراً لا حدودَ لسطوتِهْ.

كما تذوبُ الفاكهةُ فى المتعة،
وكما تحوّل غيابَها إلى لذة
فى فم يتبَدَّد فيه شكلُها،
أتَنَسَّمُ أنا هنا مستقبلى الملتفَّ بالدخان
والسماء تغنِّى للروح المُجْهَدة
تغير الشواطىء المغمغمة.

أيتها السماءُ الجميلة، أيتها السماءُ الحقة، انظرىْ إلىَّ تَرَيْننى أتحوَّل!
بعد كل هذا الغرور، بعد كل هذا الخمول الغريب
الحافل مع ذلك بالقوة،
ها أنذا أُسلِّم نفسى لهذا الفضاء اللامع،
فوق بيوت الموتى يَعبُّر ظلي
الذى تروضُنى حركتُهُ الواهنة.

بروحى المتعرِّية لمشاعل الشَّمس فى ميلها الأعظم،

أحتملك بكلّ كيانى، يا عدالةَ النور الرائعة
ذاتَ الأسلحة التى لا ترحم!
وأردُّكِ خالصةً إلى موضعك الأول:
انظرى ذاتك!.. لكنّ إعادة النور إلى منبعه
تفترضُ نصفاً محزناً من الظلال!

آه، من أجْلى أنا وحدى، لى أنا وحدى، فى أنا وحدى،
بجوار قلبٍ، عند منابع الشعر،
بين العدم والحدَث الخالص،
أنتظرُ، (متسمّعاً) أصداءَ عظمتى الداخلية،
هذا المستودع المرير، المُعْتِم، الجهير،
الذى يردد فى النفس خواءً مستقبلاً أبداً.

أتعلمين أيتها الأسيرةُ الزائفةُ لأوراق الشجر،
أيها الخليجُ الذى يلتهمُ هذه المشربيات النحيلة،
وأنت أيتها الأسرار المبهرةُ فوقَ عينىَّ المغمضتين،
أىُّ جَسدٍ يجرفُنى إلى غايته البليدة،
أىُّ جبين يجتذبه إلى هذه الأرض، أرض العظام
حيث تَتفكَّر شرارةٌ منهُ فى الغائبين عنى؟
مُغْلقٌ، مقدَّس، ممتلئ بنار خالصةٍ من المادة،
قطعةٌ من الأرض موهوبة للنور،
يُعجبُنى هذا المكانُ الذى تحكمهُ المشاعل
(و) يتكوَّنُ من الذهب، والأحجار، والأشجار المعتمة،
حيث يرتجفُ كلُّ هذا المرمر فوق كل هذه الظلال،
البحر الوفىُّ يرقدُ هناك فوق قبورى!

أيتها الكلبةُ الباهرة، طاردى الوثنى!
إنْ وجَدْتِنى وحيداً وعلى فمى ابتسامةُ الراعى،
أَقفُ طويلاً مع الخراف الغامضة،
مع القطيع الأبيض من قبورى الساكنة،
فأبّعدى عنها الحمامات الذكية،
(و) الأحلام الباطلة، والملائكة الفضوليين!

ما دمنا قد جئنا هنا، فالمستقبلُ خمول،
الحشرة الحادةُ تخدشُ الجفاف،
وكلٌّ شىء احترق، تَحَلَّلَ وذاب
فى جوهرٍ صارم لا أدريه...
الحياة شاسعة، إذ هى مخمورة بالغياب
والمرارة عذبة، والذهبُ صاف.
الموتى المختبئون فى حال طيبة تحت هذه الأرض
التى تدفنهم وتُجفّفُ سرَّهم.
الظهيرةُ فى الأعالى هناك، الظهيرةُ بلا حراك،
تتفكَّرُ فى ذاتها، مكتفيةٌ بذاتها..
أيتها الرأس الكاملةُ والتاجُ المكتمل
أنا فى داخلك التغير الخفى.

ليس لك إلاّىَ مثوىّ لمخاوفك!
ندمى، شكوكى، قهرى
هى العيبُ (الكامنُ) فى ماستك العظيمة.
ولكن فى ليله المثقل بكتل الرخام،

قد انحاز إلى جانبك فى بطء
شعبٌ غامض عند جذور الأشجار.

لقد ذابوا فى غيابٍ سميك،
وتشرب الطين الأحمر النوعَ الناصع البياض،
هبة الحياة قد انتقلت إلى الزهور!
أين من الموتى العباراتُ المألوفة؟
أين الفن الذاتى، والنفوسُ الفريدة،
ها هى ذى يرَقاتُ الدودِ تَعزلُ حيث انسكبتِ الدموع.

الصيحاتُ الحادةُ من الفتيات الماجنات،
العيونُ، والأسنان، والجفونُ النديَّة،
النهدُ الساحرُ الذى يعبث باللهب،
والدم الذى يلمع فى الشفاه المستسلمة،
العطايا الأخيرةُ، والأصابعُ التى تذودُها،
كلٌّ ذلك يثوى تحت الأرض، ويدخلُ فى اللعبة.
وأنت أيتها الروح الرائعة، هل تأملين فى حلم
لا تكون له هذه الألوانُ الكاذبة
التى تصنعها هنا، لأعين الحَسَد، الموجةُ والذهبْ؟
أتراكِ ستواصلين الغناءَ، عندما تتبخَّرين فى الهواء؟
إليك عنى! كل شىء ينقضى! إنَّ كيانى مملوء بالمسام،
وحتى نفاد الصبر المقدس يموتُ بدوره!
أيها الخلود النحيل أسوداً مذهباً،
يا واهب العزاء المثقل بحملٍ نحيفٍ من أكاليل الغار،
يا مَنْ يجعلُ من الموتِ صَدْرَ أمٍّ حنون،

يا للأكذوبة الجميلة والخدعة الورعة!
هذه الجمجمة الخاوية وهذه الضحكةُ الأبدية
مَن ذا الذى لا يعرفهما ومَن ذى الذى لا يرفضهما!

أيها الآباء بعيدوا الغور، أيتها الرؤوس التى لا يسكُنها أحد،
يا مَن تحت وطأة كل هذا التراب،
تصبحون أنتم الأرض وتربكون خطانا،
إنّ القارضَ الحقيقىَّ، الدورة التى لايناقضها شىء،
لم تخلق لكم يا مَن ترقدون تحتَ الرخام،
إنها تحيا على الحياة، إنها لا تفارقنى!

ألعَّلهُ الحب، أم الكرهُ لى؟
إنَّ نابَها الخفىَّ لقريبٌ منى
بحيث تصلحُ كلُّ الأسماء!
ماذا بهم! إنها ترى، وتريد، وتحلم، وتلمس!
إنّ لحمى يعجبها، وحتى فى فراشى.
أعيشُ لكى أصبحَ مِلْكاً لذلك الكائن الحى!
زينون، يا زينون القاسى، يا زينون الايلى!
أنفذت في هذا السَّهم المجنَّح
الذى يَرفُّ، ويطير، ولا يطير!
إنّ الصوت يُنجينى والسَّهم يقتلنى
آه! الشمس!.. يا لظلّ سلحفاة (يخيِّمُ) على الروح،
يا لأخيل الجامد بخطواته الواسعة!

لا، لا.. وقوفاً فى الأحقاب المتتالية!

حَطِّمْ، يا جسدى، هذا الشكلَ المتفكِّرْ!
وعبّ، يا صدرى، من مولد الرياح!
إنَّ النداوةَ الذى يجود بها البحر
تعيد إلىَّ روحى.. يا للقوة المالحة!
لنعدو إلى الأمواج لتنبثقَ منها أحياء!

نَعَمْ أيها البحر العظيمُ الموهوبُ بنعمة الهذيان،
يا جلدَ الفهد، يا عباءةَ تثقبُها
آلافٌ وآلافٌ من أوثان الشمس،
أيتها الهيدرا المُطْلَقَةُ، النشوى بجسدك الأزرق،
يا مَنْ تَعضّين ذيلك الملتمع
فى ضجيج أشبه بالصمت

ها هى الريحُ تعلو! ... يجب أن نحاول الحياة !
الهواء الهائلُ يفتح كتابى ويطويه،
والموجة المنسحقةُ تراباً، تحاولُ الانبثاقَ من الصخور!
طيرى، أيتها الصفحاتُ البرّاقة!
حَطِّمى يا أمواج! حطمى بمياهٍ فائرة بالبهجة
هذا السقفَ الهادىء الذى كانت تَنْقُرهُ الشراع....»(٤٣).

ومن ألمانيا - أو بالأحرى النمسا - **نجد الشاعر رينر ماريا ريلكه** (١٨٧٥ - ١٩٢٦) (Rilke) الشاعر الرقيق والمتحسّس لحركات الوجود غير المحسوسة، والغارق فى صوفيّة غنيّة حملته بعيداً عن دنيا الواقع - واقع الشكوك والقلق والغريزة - إلى عالم مثالى، مطلق، يتلمّسه من خلال «بعض الأشجار والتقاليد القديمة، وفى الليل والربيع لينتهى إلى أن عالم الحياة الذى نحياه لن يحقق له مشتهاه الروحى، فتحول إلى الموت يغنّيه ويتشوّق إليه، كما لم يغنّه شاعر آخر، لأنه لم يفعل ذلك هروبًا

ويأسًا، بل تحقيقًا لحياة أعظم ووجود أسمى، ولم يتوصل إلى ذلك، إلا بعد جهد مضنٍ، وكفاح طويل مع الزمن والشعر.

ومن المفيد هنا الإشارة إلى العشرة الطويلة التى أمضاها ريلكة مع النحات الفرنسى رودان - وقد عمل سكرتيراً له -، من جهة، ومع شعر **ڤاليرى**، من جهة ثانية، وكلا الفنانين مهتم بالنحت: الأول نحت الرخام بعمق وشموخ، والثانى نحت الكلام وبنائه فى مصهر العقل والأحاسيس الجمالية الرفيعة.

«وقد تضمنت مراثيه - «Elégies» - من الإشراق وعمق الأفكار ما فاق كثيراً شعراء الرمزية الفرنسيين، باستثناء «مالارميه» و«رامبو».

وكان ريلكه يرى الحياة تجرى بين طرفين أحدهما نادر، يجيئه فى ساعات الوحى الشعرى ، فرمز بالملائكة إلى هذه اللحظات، والطرف الثانى، لحظات عرفها فى طفولته، ولم تعد تسنح أبداً، فصرف كثيراً من وقته ينتظر اللحظات الأولى، ويتحسر على الثانية».

ومما يلفت النظر فى شعر «ريلكه» أنه كثير التوغل فى المسائل الوجودية التى لها صلة بالحياة والموت والحب والطفولة والتحوّل والصيرورة، فى إطار من التأمل الفلسفى والتساؤل الفطرى البرئ:

«. . . يا رب امْنح كلَّ شخص موته الخاص
الموت النابع من هذه الحياة
التى وجد فيها الحبُ، المعنى، والعذاب
امنحْ الإنسان ليلا يسمح له
أن يتلقى ما لم تبلغه الأعماق البشرية حتى الآن،
امنحْهُ ليلا يزهر فيه كل شىء
واجعلْهُ يتضوع أكثر من وردة بيضاء!
امنحْهُ ليلاً مهدهداً أكثر من هيمنة رياحك

. . . اجعله يستعيدُ طفولته،
الغفلة، والعجائب،
والحكايات المليئة بالغنى الغامض
للسّنين التى تستيقظ فيها الأفكار. .
وعندئذ اطلبْ منه أن ينتظر الساعة
التى سيلد فيها الموتُ الملكى:
وحيدًا، موشوشًا كحديقة،
كشخص نضج فى البعيد. . .»(٤٤)

وعلى هذا المنوال، تسرى قصائد الشاعر، فى تناغميه الحياة والموت، الطفولة والكبر، وبمشاعر من الأمل الواثب والحب المتجدد فى كل لحظة حتى نحسبه لا يقول الشعر، بل يضع حلولاً لمعاناة الإنسان من الوجود، فيحثُّه على المغامرة والارتقاء مهما كانت النتائج، إذ لا سعادة إلا فى حياة الخطر المثيرة الحافلة، بينما الركود البليد لا يطاق، لا أمل إلا فى مغادرة القديم والبحث بدهشة عن كل ما هو جديد كالريح العاتية التى لا تعرف همودًا واستقرارًا.

ونجد نفس المفهوم فى «الدعوة إلى السفر L'invitation au Voyage» - بودلير Charle Pierre Baudlaire (1821 - 1867) -:

«أيا بُنىَّ، يا شقيقتى
تَفكَّرا برِقَّة الرحيل للبعيدْ
سويَّة، نحبُّ فى الفراغ الخُلُوّ
نحيا كما نريد
نُحبُّ ثم نموت
فى البلد الذى يحاكى حُسْنك الوحيدْ.
شموسُهُ البليلهْ

سماؤه المبهمة الصليله

لها بروحي فتنةُ السحر الذى فى سرِّه العميقْ

يُشْبهُ عينيك المُريبتين

إذ يخطف فى دمعهما البريقْ

ليس هنالك سوى الجمال والنظامْ

ومُشْتهى اللذة والبذْخ

سوى الهدوء والسلامْ

مخدعُنا مُزيَّنٌ، أثاثُهُ مُلمَّعُ مُنوَّرْ

قد صقلتْهُ السنونْ

وأنْدرُ الزهورْ

تُمازجُ العطورْ

مع شميم العنْبرْ

وباذخ السقوف والمرايا

وروعةُ المشرق والحكايا

وكلُّها تخاطبُ الأرواح بالسرِّ

فى لغةٍ أليفَهْ

ليس سوى الجمال والنظامْ

ليس سوى الهدوء

والطُّرَف الطريفَهْ.

ألا انظرى فى القناةِ والمعابرْ

حيثُ تنامُ المراكبْ

بوجهها المغامرْ

أتتْ من الأقاصى

لكىْ تُرَوِّى أصغر الرغائبْ

فى حُلمك المُخامِرْ،
والشمسُ إذْ تغيبْ
حينَ يهيها الأُفولْ
تَغْمُرُ تلكَ الحقولُ
والتُّرع المستكينة
تَغْمُرُ كلَّ المدينَهْ
والكون ثمّ ينام
فى دافئِ الأضواءِ
فى سكوتْ
وليس ثَمَّةَ سوى الجمالِ والنظامْ
ومشتهَى اللذةِ والبَذْخِ
سِوى الهدوء والسلامْ»(٤٥).

الباب الثانى

الطبيعــــة

تخفــى عـــن الناس سـنا طلعتــك

وكـل مـا فـى الكـون مـن صنعتـك

فأنـــت مجـــــلاه وأنـــت الـــذى

ترى بديــع الصنـــع فـــى آيتـــك

رباعيات الخيام

عمر الخيام

«الأشياء تنتظم وفقا لمبادئ الذهن» كانط Kant

- ١ -

للفظ الطبيعـة مدلول عام هو جملة الموجودات المادية بقـوانينها، أى من الأجرام السابحة فوق رؤوسنا، والأجسام المادية من حيوان ونبات وأنهار وجبال ووديان وبحار من حولنا، وبهذا المعنى يطلق على الطبيعة لفظ الكون.

والحق أن الميتـافيـزيقا المصـرية القديمة قدمت الـعناصر الثلاثة كل عـلى حده مع روابط اتصال بما يشبه وحدة الوجود، ففى الرسائل الهرمسية نجد (تحوتى) يقول:

آمون هو الأول،
والكون هو الثانى،
والإنسان هو الثالث.
آمون واحد،
والكون واحد،
ولهذا فإن الإنسان كالكون؛
لأنه كله خلق من أجزاء متعددة.
الخالق صنع الإنسان؛
ليشرف معه،
فإذا قبل الإنسان هذا الدور كاملا،
فإنه سيصبح وسيلة لنشر النظام فى
الكون.
يمكن للإنسان أن يعرف نفسه.
ولهذا فإنه سيعرف الكون؛
ويبدأ فى إدراك أنه صورة

لآمون وللكون.
إنه يختلف عن المخلوقات الحية الأخرى؛
لأنه يحمل الفكر،
وعن طريق الفكر يمكن له أن يجتمع مع
الكون،
الذى هو الثانى بعد آمون.
وأنه بواسطة الفكر،
يمكن له معرفة آمون،
الآله الواحد.

الجسم الإنسانى يحتوى على فكر خالص،
كما لو كان يتضمن حديقة داخلية،
تأويه وتحميه،
حتى يمكن له الحياة فى سلام.

الإنسان يحمل هذه الطبيعة الثنائية
فى جسده.
وإنّ جسده معرض للفناء،
وإنّ فكره لا يفنى.
الإنسان مبجّل دائمًا فى السماء،
ولكنه ولد عبدًا للقضاء والقدر.
إنه مزدوج الجنس،
مثل أبيه المزدوج الجنس.
إنه ساهد،
كمثل والده الساهد.
لا تزال الشهوات الجسدية تسيطر عليه،

وإنه صريع النسيان.
الإنسان هو الذى يحمل طبيعة
مزدوجة من بين الموجدات التى لها
روح.
جزء منه - الذى يسمى «صورة آمون»
هو كل لا ينقسم.
روحىّ وخالد.
والجزء الآخر خلق من المواد الأربع.

واحد أتى من الفكر الأول،
يحمل قوة الخالق،
ويمكن له أن يعرف آمون.
والآخر وضع فى الإنسان
عن طريق دوران السماوات.
الإنسان أكثر المخلوقات قداسة،
ولا يقبل آمون مساعدة من أى مخلوق
سوى الإنسان،
متحدثا معه فى أحلام الليل،
مبينا المستقبل له.
فى تحليق الطيور،
وفى جوف الحيوان،
وفى همسات السندبان.

جميع الكائنات الحية الأخرى،
يقم فيها جزء فقط من الكون:
الأسماك فى الماء،

والحيوان على الأرض،
والطيور فى الهواء.
يحمل الإنسان كل هذه العناصر،
ويدرك أيضًا السماوات،
وذلك عن طريق بصيرته.

يمكن القول دون تردد:
المخلوق الإنسانى هو فوق ملائكة السماء،
أو على الأقل مساوٍ لهم؛
لأن الملائكة لا يريدون إطلاقا الخروج عن حدود دوائرهم.
ويهبطون على الأرض.
لكن الإنسان يمكن له الصعود إلى السماء،
كما يمكنه - زيادة على ذلك -
القيام به دون مغادرة الأرض.
وتستطيع قدرتهِ الإحاطة بالمساحات
الشاسعة.

بمشيئة آمون،
جمع الكائن الإنسانى بين الخلود والفناء.
عظيم ذلك الذى هو الخلود الصافى.

الإنسان روعة،
يستحق التقدير والاحترام
إنه يحمل صفة من صفات الملائكة،
كما لو أنه واحد منهم؛
لأنه يعرف أن أصله من المنبع نفسه.
إنه يرفع عينيه - فى احترام - إلى

السماء فوقه،
ويلازم الأرض تحته.
إنه كُرِّم بهذا الوجود الوسط.

إنه يحب كل ما هو أدنى منه،
ومحبوب من كل ما هو أعلى منه.
وما دام واثقا من إلهه،
فإنه خلع طبيعته الفردية البشرية.
له مدخل إلى كل شيء.
حدّة فكره
تصل إلى أعماق البحر.
ليست السماء بعيدة جداً
عن متناول عقله.
فطنته السريعة تنفذ إلى العناصر.
الهواء لا يمكن أن يصيب نظرته
العقلية بالعمى بضبابه الكثيف.
صعوبات الأرض لا تعوقه.
الماء العميق لا يمكن أن يلوث نظرته.
الإنسان هو كل شيء.
الإنسان فى كل مكان.

لا يتلقى الإنسان فقط النور من الحياة الخالدة،
وإنما يعطى أيضًا النور.
إنه لا يصعد إلى الملائكة،
وإنما يكوّن الملائكة أيضًا.
وكما أن الروح داخل الإنسان

قد خلقها آمون على صورته،
فكذلك نحن على الأرض صنعنا
الملائكة على صورة إنسانية.
أليس هذا جديراً بالإعجاب؟

يوجد - إذن - هذا الثلاثى:
آمون، والكون، والإنسان.
جمع آمون الكون.
الكون ابن آمون.
الإنسان ابن الكون.
وابن ابن آمون، كما يقال.

آمون لا يتجاهل الإنسان،
وإنما يعلمه العلم بتمامه،
كأنه يود أن يعرفه الإنسان معرفة
كاملة،
ولهذا فإن هدف الإنسان وخلاصه
هو الرقى إلى السماء،
ومعرفة آمون[١].

كما ذكرنا فى الباب السابق عن الله أن الفلسفة المصرية القديمة بدأت بمفهوم شامل للذات الإلهية، فلم تفرق بين الوجود والموجود، ومن هذه الذات الإلهية جاء فيضًا وصدوراً عنصران جديدان هما: الهواء والندى ، وكلاهما لازم لوجود الكون وحياة الكائنات، فهو تدبير لغاية، غايتها توفير سبل الحياة، وإمكانات استمرار الموجودات، وبإرادة هذه الذات الأولى «التقى الهواء والبخار، ليتكاثفا وليكونا معًا عنصرا رابعًا هو التراب، وحتى يكتمل الوجود بصورة سوية فقد تسلل الهواء بين طبقات التراب،

فأحاله طبقتين منفصلتين حمل أحدهمـا إلى الأعالى وكونها العماد الخامس من أعمدة الوجود المنظورة، وهو السماء.

وإنّ أهم ما يمكن اعتباره لهـؤلاء المفكرين، هو نظريتهم فى الوجود، والتى يمكن صياغتها - مع قليل من الترتيب والتنظيم - فى التلخيص التالى:

سفر التكوين الأونى

فى البدء كان (نون Noun)

وجوداً وحيداً فى الكون

وكان (نون) محيطًا أزليا مظلما

ومنه خرج إله الشمس

(رع آتوم) أو

(الكامل المتكامل)

بقدرته الذاتية دون معين

لأنه كان «.. هو كل شىء فى الوجود»

واختار مدينة (أون)

فجعلها مركزاً للخليقة كلها

وعلى تل فى أون

أوجد العالم من نفسه وذاته

فتكلم بأسماء أعضاء جسده

فتشكلت منها الإلهة[٢].

وارتفع فـتاح طبـقة أخـرى فى مدارج القـدرة والتنزه عن النظراء، فـتعـالى عن الأجساد الشاخصة للحس، وتمثل لعباده روحًا مسيطرة على كل حركة وكل سكون فى جمـيع المخلوقات، من ذات حيـاة وغير ذات حـياة، فكان فتـاح كما جـاء فى إحدى

صلواته هو «الفؤاد واللسان للمعبودات، ومنه يبدأ الفهم والمقال، فلا ينبعث من ذهن ولا لسان فكر أو قول بين الأرباب أو الناس أو الأحـياء أو كل ذى وجود إلا وهو من وحى فتاح. . .»[٣].

وما وجد شيء من الأشياء قط إلا بكلمة من لسانه صدرت عن خاطر فى فؤاده، فكلمته هى الخلق والتكوين.

ويرى المؤرخ الكبير برستيد أن عقـيدة فتاح هى أساس مذهب الخلق بالكلمة Lo-gos عند الإغريق الأقـدمين، فلا حاجة بالخـالق إلى أداة للخلق غير أن يشـاء ويأمر، فإذا بما يشاء موجـود كما شاء، ومن المحتمل جداً أن كهـان تلك العصور تدرجوا إلى فهم قوة الكلمة الإلهية من فهمـهم لقوة الكلمة على لسان الساحر، وقوة الكلمة على لسان المبتهل بالصلاة.

ونسج كهان عين شمس على منوال كهان منف فى تنزيه رع وتجريده من ملابسات الحس والتجسيد، ولا سيما بعد تفرغهم للعـبادة الروحية وانصرافهم إليها كلما تعاظم سلطان الكهان فى طيبة وتفاقمت سيطرتهم على مناصب الدولة، وهم كهان آمون.

وبذلك انفصل الوجود عن الموجود.

هذا وقد حدث نفس النمط فى الفلسفة اليونانية.

على الرغم من نسـيان الفلاسـفة السابـقين على سقراط للفـرق الأنطولوجى بين الوجود والموجود، فإنهم قـد أحسوا بالوجود إحساسًا عمـيقًا، لأنهم تصوروا الوجود على أنه Physis، والـ Physis عندهم هى كل ما ينـبثق تلقائيًا أو يتـفتح من الداخل (مثل تفتح الوردة) وكل ما يتجلى أو يظهر، وهى ليست الطبيعة فحسب، كما ترجمها إلى اللاتينية وفهمـها خطأ الرومانيون، بل تشمل جمـيع أنواع الموجودات: السماوات والأرض، الآلهة والبشـر، الجماد والنبات، الحيـوان والإنسان، إن معنى الـ Phusis هى القوة التى تنبـثق، والمجال الذى يتلبث تحت سيـطرة هذه القوة، ولكن، من أين

تنبثق؟ من التحجب، فالـ Physis هى انبثاق فى النور، هى تجل وظهور، وعلى هذا، فبفضل الـ Physis يحدث أو يتأرخ اللاتحجب (= الحقيقة).

- ٢ -

إلى هنا فرغنا من أعم مسألة فى الفلسفة الطبيعية، وهى مسألة تكوين الأجسام على العموم والعلاقة بينها وبين لواحقها، وقد رأينا أن المذهب فيها ثلاثة، ولا يمكن أن تكون سوى ثلاثة: المذهب الآلى الذى يرد الطبيعية وما فيها إلى المادة والحركة؛ والمذهب الدينامى المنكر للمادة والحركة والمستعيض عنهما بالقوة وتصور الإنسان؛ والمذهب «الهيولومور فى» الجامع بين المادة والحركة والقوة، كل بمقدار وتمييز دقيق لما يرتبط بها، والنتائج الكبرى لنظرية الهيولى هى تفسير الشواهد العامية والعلمية على ما يقتضى العلم الصحيح، ومعقولة الطبيعيات بما فيها من صور شبيهة بالمثل الأفلاطونية، وصون المعرفة عن التصويرية والشك اللذين يؤدى إليهما إنكار المادة من جهة وإنكار القوة من جهة أخرى.

١ - المذهب المادى:

ذهب أصحاب المذهب المادى إلى أن المادة متحركة بذاتها، وأن كل شىء يفسر بالمادة والحركة، وأنهما أذليتان، خاضعتان لقوانين ضرورية هى خصائصهما، فليس العالم متروكا للصدفة، ولا مدبراً بإله، وكل الأدلة على وجود الله منقوضة، ولا غائية فى الطبيعة: ليست العين مصنوعة للرؤية، ولا القدم للمشى، ولكن المشى والرؤية نتيجتان لإجتماع أجزاء المادة، ولا نفس فى الإنسان، ولكن الفكر وظيفة الدماغ، والفرق بين العقول نتيجة الفرق بين الأدمغة، ولا حرية، فإن القول بها إنكار للنظام الكونى، وأرجع أصحاب هذا الاتجاه جميع الظواهر النفسية إلى العوامل المادية، عوامل البيئة والغذاء ومزاج الجسم، واستخدموا العلم فى التحليل.

وجدت هذه النظرية أشياعًا بين قدماء الأطباء والكيميائيين وفى العصور الحديثة، وتأييدًا أعظم قيمة فى تجارب روبرت بويل (١٦٢٦ - ١٦٩١) Robert Boyle الدائرة على أن ثمانين ذرة تقريبًا تأبى التحليل، وأن لكل منها وزنًا نوعيًا خاصًا، وأُلفة إلى ذرة أخرى ، ورد فعل كيميائيًا فى ائتلاف الذرتين، وقاد اكتشاف نيوتن قانون الجاذبية إلى فكرة أن الذرات يجذب بعضها بعضًا، أى: أنها تبذل قوة جاذبية، وعضد نيوتن وآخرون هذه الفكرة حتى صارت مقبولة قبولاً عامًا، واعتبرت دليلاً قويًا على وجود الذرات، غير أن هذه الاعتبارات كانت هزيمة للنظرية من جهة دلالتها على تعين الذرة بماهيتها ووزنها ورد فعلها الكيميائى وفاعليتها بقوة باطنة؛ وهذه قضايا ثلاث معارضة لها فى إعلانها تجانس الذرات من كل وجه؛ ولو أن علماء عديدين يعللون أنفسهم برد الذرات على اختلافها إلى أصل واحد.

وعند الكثيرين تعد هذه النظرية الفصل الأول من فصول المذهب المادى المدعو فى هذا المبحث بالمذهب الآلى لتصوره الجسم الطبيعى على مثال آلة من الآلات الصناعية، وتصوره جملة الطبيعة آلة كبرى ، أى مركبة من أجزاء متجاورة ومتفاعلة بالحركة فقط دون أية قوةٍ ذاتية، بل وتيرة أحداثها متعينة بوتيرة سوابقها، كما هو الحال فى أفعال الآلة، والمادة ههنا مستكفية بنفسها مستغنية عن خالق يوجدها ويطبعها بقوانينها.

للماديين حجج يعارضون بها القول بالنفس كمبدأ حيوى متمايز من المادة الصرف، فينكرون تفوق الحى بالماهية على الجماد، ويذهبون إلى أن كل ما هنالك قاصر على تعقد القوى الفيزيقية والكيميائية، من حججهم تشبيه الحياة بالتبلور، واعتبارهم البلور حلقة وسطى تسد الثغرة بين الجماد والحياة، والواقع أن للبلور كما للحى شكلاً نوعيًا معينًا يبين طبيعته؛ وأنه يكتسب هذا الشكل بالتدريج، ويتعهده بالاغتذاء فى ماء التبلور، ويوجد بلوراً مثله بانقسام مادته، ويصلحها متى انكسرت أو تلفت فى موضع ما، ولكن الواقع أيضًا أنْ ليس فى البلور دليل على الحياة، فالشكل هندسى، والبلور الكبير يتكون من بلورات صغيرة من نفس الشكل؛ والبلور فى حالة

توازن تام من حيث المادة والقوى، وهذا يعارض الحياة معارضة كلية، وليس فى البلور اغتذاء بأغذية غريبة عن المغتذى، ولا تمثيل، بل فقط تجمع أجزاء من طبيعة واحدة، أى: تكوين جسيمات من ماء التبلور، ومن ثمة من طبيعة واحدة، تتبلور على التعاقب، وبقوة أشد فى المواضع غير المنتظمة؛ ولا نمو من باطن ابتداء من خلية واحدة تتنوع إلى أعضاء مختلفة، بل فقط قبول أجزاء من خارج بمحض التجاور، وهذا النمو من خارج ليس حيويًا ولكنه فيزيقى بحت، ويلزم عن انتفاء الاغتذاء والنمو وانتفاء التوليد بمعنى الكلمة، أى بإيجاد جرثومة تصدر عنها عين الأفعال فى عين المراحل، وتنتهى إلى تكوين حى جديد.

ويتخذون حجة على مادية الحياة انقسام النبات والحيوانات الدنيا أشخاصًا قائمة بذاتها من عين النوع، ويقولون: إن هذا الانقسام يعنى أن الأحياء المنقسمة هكذا إلى أحياء تامة، ليست بسيطة ولكنها كالمادة قابلة للقسمة، خلافًا لما يدعيه القائلون بالنفس من أنها بسيطة غير منقسمة، وفعلاً من المعلوم منذ أمد مديد أن كل غصن ينتزع من نبات ويزرع أو يطعم به نبات آخر، فإنه يعطى شخصًا من النبات كله، أو يحتفظ بنوعه أو يعطى ثمرًا من نوعه، ولا يفيد من النبات المنقول إليه سوى الحياة، وفى الحيوان أيضًا نجد بعضًا منه، وهو البسيط التركيب، إن قسم أعطى أشخاصًا تامة التكوين بعدد الأقسام، ويمكن قسمة البروتوبلازما، فكل قسم محتو على جزء من النواة يحيا منفردًا حياة الشخص كله، والحيوانات العليا تبدو قابلة للقسمة فى المرحلة الجنينية التى هى أبسط المراحل، ولكن كلما ارتقى الحيوان كان أشد إباء للقسمة حتى فى المرحلة الجنينية، وبعض الأجزاء المنتزعة تستطيع استطالة الحياة، فقلب الضفدع إذا انتزع استمر على النبض، وقطعة من عضل تحيا بعض الوقت وتنقبض تحت التأثير الكهربائى، هذه الوقائع وأمثالها تفسر ببساطة التركيب وكفايته للحياة وللفعل، ففى النبات والحيوانات الدنيا ليست الوظائف وأعضاؤها مخصصة لفعل بعينه، فكل قسم منها ذى مقدار كاف فهو حاصل على ما يلزم لاستمرار حياة الكل؛ وهذا الحكم يسرى على الأعضاء المنتزعة، أما فى الحيوانات العليا فكل وظيفة مخصصة بعضو أو

جهاز، فلا تتحقق حياة الشخص إلا بتمامه، وما من عضو يستطيع أن يعيد بناء الحى بتمامه وأن يطيل بقاءه، فإذا قسم الحى هلك؛ بل ما من عضو يستطيع استطالة فعله بذاته، وإذا استطيل الفعل فليست حركته حركة حياة نامية، ولكنها حركة آلية راجعة إلى معالجة صناعية، فتلك الوقائع تؤيد رأى القائلين بالنفس ولا تنقضه، وليست القسمة واقعة على النفس مباشرة، ولكنها واقعة على بدن الحى ونسبته إلى الحياة.

٢ - المذهب الدينامى:

هنا أيضًا نصطنع اللفظ dynamisne، من اللفظ اليونانى «دوناميس أى القوة، فلا نقول مذهب «القوة» أو مذهب «الطاقة»؛ وبذلك ندل ابتداء على المعنى المقصود؛ ونتحاشى استعمال النسبة للفظ «قوة» ولفظ «طاقة» لما يبدو على هذه النسبة من غرابة حين نقول: «قُوِىّ» أو «قُوِّيَة» و«طاقىّ» أو «طاقية». وما أكثر أخذ اللغات بعضها عن بعض، خصوصًا فى المسائل العلمية حيث يظهر ميل عام إلى توحيد الاصطلاحات، ولنا أسوة بالعلماء والفلاسفة الإسلاميين، فإن كتبهم مشحونة بالألفاظ اليونانية كما هو معلوم.

للمذهب الدينامى صورتان: أولاهما نشأت فى العصر القديم، وهى ساذجة غير ذات خطر، والثانية ابتدعها ليبنتز (1716 - 1646) Libnitz، وهى أدق وأعسر، وهى الهيولى، هى جوهر من حيث هى موضوعة للصورة، والصورة هى جوهر من حيث هى مقومة للموضوع، والمركب منهما جوهر من قبل إنه مركب منهما، وقد زعم ابن سينا وألح فى زعمه أن الهيولى تتحد أولاً «بصورة جسمية» تحقق فيها الأقطار الثلاثة، فإنها «لو كانت خلواً عن الأقطار لكانت حينئذ غيركم، وكانت غير متجزئة الذات». لكن هذا غير لازم، إذ لو كانت هناك صورة جسمية لكونت مع الهيولى جوهراً تاماً، أى: كائنًا ذا وحدة، فإذا طرأت عليه الصورة النوعية لم تتحد به اتحاداً جوهرياً، بل كان شأنها شأن العرض، وكانت الأجسام الطبيعية مركبات عرضية عديمة الوحدة، وهذه

نتيجة يأباها ابن سينا نفسه، فيكفى أن نقول: إن الجسم الطبيعى مركب من هيولى ومن صورة واحدة هى الصورة النوعية تعطى المركب الأقطار الثلاثة والنوع وسائر الخصائص والكيفيات.

فالهيولى والصورة النوعية جزءان متكاملان، فلا توجد إحداهما دون الأخرى، فيجب النظر إليهما فى المركب حيث تؤدى الهيولى مهمة الموضوع أو المحل، وتؤدى الصورة مهمة الماهية المعينة، كل منهما جوهر ناقص فى ذاته، مفتقر للآخر فى الوجود والفعل، واتحادهما أولى لا يسبقه اتحاد، وهذا هو السبب فى أنهما يؤلفان هيئة واحدة تامة، وفعل الجسم الطبيعى ليس من الهيولى وحدها، ولا من الصورة وحدها، ولا من الاثنتين متجاورتين متعاونتين، بل من المركب منهما تركيبًا أوليًّا جوهريًّا، ولفكرة الجوهر الناقص أهمية كبرى فى تعيين نوع اتحاد النفس الإنسانية بالجسد، فإن القائلين بالهيولى والصورة على الوجه المتقدم، وبروحانية النفس وبقائها بعد الموت، يجدون أمامهم مسألة عسيرة هى: هل النفس الإنسانية صورة جسم فتفنى بفنائه، أم هى جوهر روحانى لا يتحد بالمادة اتحادًا حقيقيًّا .

ويجب الاحتراز من تصور العناصر المكونة للمركب الطبيعى باقية فيه بالفعل، أى: على حيالها كما تكون خارج المركب، ذلك وهم الآليين وتصوير الخيال، ولكنا رأينا أن المركب هو من طبيعة مختلفة اختلافًا جوهريًا عن عناصره، فلا نستطيع أن نفهم اختلاف نوع المركب مع بقاء عناصره بالفعل، كما نفهم الخليط، فالواجب أن نعتقد أن العناصر «كامنة» فى المركب، باقية فيه بالقوة، كوجود النبتة فى البذرة، ثم تبين بالفعل، أى بخصائصها وأفعالها، عند انحلال التركيب، لكنّ الآليين مضطرون من قبل مذهبهم الحسى إلى تخيل الأشياء وجحد ما لا يتخيل، فلا يحاولون تعقل الأشياء بمبادئها؛ و«القوة» لا تتخيل، فيأبون أن يجعلوا لها محلا من تفكيرهم، فيصلون إلى تلك النتائج غير حافلين بمناقضتها للعقل والتجربة جميعًا.

٣ - المذهب الهيولومورفي:

وإذا جئنا إلى تفسير الحى تفسيراً فلسفيًا قلنا: إنه كائن واحد مع تعدد وظائفه وأعضائه، ومحال أن تكون المادة البحتة علة هذه الوحدة، فإنها ذات أجزاء متخارجة وقابلة للقسمة بالذات، ويستحيل أن تكون المادة البحتة علة الوظائف الحيوية لما بيّنا من الفوارق الجوهرية بين أفعالها وأفعال الجماد. الأفعال الحيوية أرقى من القوى الفيزيقية والكيميائية مسيطرة عليها، ففى الحى إذن مبدأ مغاير للمادة هو علة حياته، وإذا كان الجسم الطبيعى مركبًا من هيولى وصورة، كما أسلفنا، كان ذلك المبدأ صورة الجسم الحى أو نفسه قبل أن يخصص ديكارت لفظ النفس ويقصره على القوة المفكرة فى الإنسان، ويتبعه معظم المحدثين، ولابد من مزيد تعليل لوجود النفس النامية، ومزيد شرح لطبيعتها فنقول:

من الوجهة النسيجية نجد بين الخلايا اتصالاً عجيبًا يدل على الوحدة، فإن تكاثر الخلايا لا يتم بمحض انفصالها ومحض تجاورها، بل يتم بحيث يتكون منها بدن واحد، وبحيث يخضع بعضها لبعض، حتى إنه من جزء واحد، كالسن مثلا، يمكن معرفة طبيعة الحى كله ورسم هيكله ووصف معيشته، فتنوع الأعضاء أو تباينها لا يعطيها استقلالاً الواحد عن الآخر، ولكنها تتسق وتتوافق، فتبين الوحدة تمام التبيين، ومما تجب ملاحظته أن العظام والعضلات والأعصاب ليست متشابهة فى جميع الأحياء، فإن هناك فرقًا جوهريًا بين عظم الإنسان وعظم الكلب مثلا، وكثيراً ما أخطأ العلماء فى استدلالهم بفعل دواء ما فى حيوان أو حيوانات ما على فعل هذا الدواء فى الإنسان، ومن باب أولى ليس يمكن القول بأن الحى «مستعمرة خلايا» لكل منها حياتها الخاصة، هذه وحدة عرضية كالتى فى الآلات الصناعية، لا تكفى تعليلاً للوحدة النامية فى الوجود وفى الفعل على ما هو ظاهر فى الجسم الحى، فليس الحى آلة مركبة من خلايا أو من أعضاء، وإلا كان كل جزء ينتج جزءاً من الحى، بينما هو ينتج الحى بتمامه، وإذا سلمنا جدلا أن التركيب علة الحياة - وهذا محال كما قدمنا -

سألنا عـن علة التركيـب ذاته، إذ ليس للمادة أن تتـركب هكذا أجزاء مـعينة مؤتـلفة بعضها مع بعض مطـردة الظهور والفعل؛ ثم سألنا عما يحفظ عـلى الجسم الحى كيانه وهو دائم التغير حتى تزول مادته بأكملها مرات أثناء العمر.

وليس للقوى الفـيزيقية والكيـميائية فى الحى أفـعال مستقلة، ولكـنها آلات لمبدأ الحياة، وهذا هو السـبب فى أنها تحدث فى الحى معلولات أشرف منهـا، هى الأفعال الحيوية، مما هو شأن الآلة تحت توجيه المتصرف فيها، النفس ترفعها إلى مرتبة أعلى، وتدبرها بقواها المنمية والمولدة، فالعناصر المركبة للخلايا موجودة فيها على نحو أسمى من وجودها مستقلة، وأظهر ما يبين سيطرة المبدأ الحيوى أو النفس تقدم الوظيفة على العـضو، فـإن الأحيـاء المكروسكوبية تهـضم وتتنفس وتتناسل وتنقـبض وتحس دون أعضاء، فـفائدة الأعضاء المعاونـة على استكمال الوظائف، لا على توفيـر الحياة وبناء الحى، فإن الوظائف فى أسفل سلم الأحياء منبثة فى كل الجسم، ثم تتمكن وتستكمل خلال هذا السلم.

على أنه لا ينبغى تصور النفس النامية روحية، وجوهراً تامًا متقومًا بذاته، ومدبراً للجسم من خارج، فى هذا التـصوير لا يكون الجسم حيًا، بل يكون آلة صناعيـة كما قال أفلاطون وديكارت، وفى هذا التصور خلط بين البساطة والروحية، النفس النامية صورة جوهرية أو قوة بسـيطة غير منقسمة بالفعل وإن كانت منقـسمة بالقوة، وهكذا تتحد بالجـسم اتحاداً كليًا، وتحفظ عليه كيانه، وتؤلف وإياه مـوجوداً واحداً هو الذى يحيا ويعـمل، ليس لها مقدار لا بالـذات ولا بالعرض، فهى موجودة كلـها فى الجسم كله، وموجـودة بقواها فى كل جـزء منه، فهى فى العين بقـوة الإبصار، وفى الأذن بقوة السمع، وهلم جرا، فهى فى الكل أولا وبالذات، لأنها صورته الجوهرية، وهى فى الأجزاء ثانيًا بمختلف القوى، ولو كانت متصلة بالجسم كالمحرك فقط لجاز أن يقال إنها ليـست فى كل جزء منه بل فى جـزء واحد فقط به تحـرك سائر الأجـزاء؛ ولكنها متـصلة بالجـسم كالصـورة الجوهرية، فـيجب أن تكون فـيه كله وفى كل جـزء منه،

وجميع أفعالها تتم بأعضاء جسمية وبوساطة كيفيات جسمية، وإذن فليست هى روحية، ونستطيع أن نقول: إنها مادية، لا بمعنى أنها مادة، أو أنها مركبة من هيولى وصورة، إذ إنها هى صورة ومبدأ وحدة، بل بمعنى أنها عاجزة عن التقوم بذاتها باستقلال عن الجسم الذى توجد فيه وتحييه.

وليس فى الحى سوى نفس واحدة متعددة القوى والوظائف وإلا انفصمت وحدته، غير أن بعض الفلاسفة أخذ القوة كأنها ماهية، فوضع فى الإنسان أكثر من نفس واحدة، مثلما يذكر عن الفيلسوف الصينى «تسى تسشان» من أهل القرن السادس قبل الميلاد أن قال: إن للإنسان نفسين، واحدة سفلى تقوم بوظائف الحياة النامية وتتكون من الجسم، وأخرى عليا تتكون شيئًا فشيئًا بعد الميلاد بتكاثف الهواء المستنشق، والنفس السفلى تتبع الجسم ثم تتلاشى، أما العليا فتخلد، وذهب أفلاطون إلى أن للإنسان ثلاث أنفس: واحدة فى الرأس للأفعال العقلية، وثانية فى الصدر للأفعال الغضبية، وثالثة فى أسفل الحجاب للأفعال الشهوية، وهذان الرأيان يتضمنان تمييزاً واضحًا بين الحياة النامية وحياة الإدراك، وبين ما يفنى من الإنسان وما يبقى، ولكنهما يقضيان على وحدته.

ويرى الكثيرون أن للنبات حياة حاسة، مستشهدين بانقباض بعض النبات على الذباب أو غيره من الحشرات التى تحط عليه وتماسه، لكن الحساسية ينم عليها أفعال تلقائية تصدر دون سوابق ثابتة مجاوبة على الإحساسات، وهذه متنوعة مفاجئة، فتتنوع تلك الأفعال تبعًا لها، ويستحيل على المشاهد توقع اتجاهها ومداها وتغيراتها ومدتها، وأفعال النبات آلية تتم على وتيرة واحدة ويمكن توقعها؛ فانقباض النبات فعل منعكس آلى لا نتيجة إحساس.

الفكر الأول -
الذى هو حياة ونور -
أوجد الجنس المزدوج،
وأعطى البداية للفكر والكون.

الفكر الأول ثابت دائمًا،
وخالد لا يتغير،
محتويا فى داخله هذا الفكر الكونى،
الذى لا تدركه الحواس.

الكون الذى تدركه الحاسة
هو تصوير وصورة
للفكر الكونى الخالد
ويشبه الانعكاس فى المرآة.

هو أول كل شئ
ما عدا وجود آمون.
والثانى هو الكون،
خُلق مشابها له.
وكما أن الكون هو الوجود الثانى ،
فإن هو أيضًا كيان لا يفنى،
وما دامت جميع الأشياء موجودة فى
الكون،
فإنها جزء من الكون؛
ولهذا فإنه لمن المستحيل أن أى جزء منه
يصيبه الموت.

الكون هو كل الحياة.
من أول تشييده،
لم يكن هناك على الإطلاق أى شيء
لا يستمتع بالحياة.

لا يوجد،
ولا يمكن أن يوجد،
ولن يستطيع أن يوجد
شيء ميّت في الكون

آمون نور،
والمنبع الدائم للطاقة،
والمدبّر الخالد للحياة نفسها.
وما دامت الطاقة قد دبّرت من قبل،
فإن تقديم اللازم لها تتولاه قوانين
الكون الخالدة.
الكون له وجوده
داخل الطاقة الأبدية،
التى منها كل مسائل الحياة؛
ولهذا فإنه لمن المستحيل لها التوقف،
أو الفناء.
إنها موجودة ومتماسكة
بقوة الحياة الأبدية.

يدبّر الكون تلك الحياة
لجميع الأشياء داخله.
للكون طاقتان:
واحدة تتسرب من الخلود إلى الكون،
والأخرى تتسرب عائدة إلى الحياة وما
تحتوى عليه من مخلوقات.

الفكر والروح
هما كشف للنور والحياة.
يتحرك كل شيء بفضل قوة الروح.
مادة الكون -
التى تتضمن جميع المواد -
مشبعة بالروح.
الروح خالدة مُضاءة بالفكر.
تَلَقّى الفكر حرية كاملة من آمون.

تحّس الروح وتحيط
بجميع مواد الكون.
تعطى الحياة
إلى المخلوقات العظيمة الكاملة الحيّة،
التى هى الكون،
والتى تعطى الحياة من جديد
إلى كل المخلوقات الكبيرة والصغيرة الحيّة.

الكون هو الكل،
الذى ينتج ويغذى الأجزاء،
مثل الوالدين اللذين يحافظان على أطفالهما

يتلقى الكون مزيداً من الحسن من أمون،
والكون هو هذا الجمال
الذى هو دليل على عظمة الخلق.
الكون هو صورة آمون،
وما دام آمون هو الجمال الشامل،
فإن الكون لابدّ أن يكون جميلا(٤).

٤ - النظرية العلمية المعاصرة:

ذكرت سابقًا أن لفظ الطبيعة تعنى الوجود الفعلى Existang مشتقة من الكلمة اللاتينية Existere التى تعنى الخروج من شىء ما، والتى هى مشتقة من Ex بمعنى الخروج من الحالة التى يتواجد عليها ليضع نفسه Sistere حيث لم يكن من قبل، ومن هنا فالكون مخلوق.

ونعود الآن إلى قصة الخلق الدينية فى الوعى الدينى على سبيل الذكر، ثم النظرية العلمية المعاصرة.

ولو حاولنا صياغة هذه النظرية على الأسلوب الفلسفى، وخلصناها من أسماء الآلهة، مع قراءة مقاصد أصحابها، يمكن أن تصبح على الشكل التالى:

فى البدء كان هناك موجود واحد هو الماء ، ولم يكن ماء عاديا بل محيطا عظيما قديما أزليا، بلا بداية، وبلا حدود فى الزمان، فهو أصل الوجود والحياة، وهو مادة التكوين الأولى ، ومن هذا الماء خرج الإله للوجود بذاته وبقدرته وحده، فلا موجد له إلا ذاته، ولما كان هذا الإله مع الماء أصلا بشكل ما، فى الأزل، فمن البديهى أن يكون بدوره أزليا أزلية هذا الماء، ولما لم يكن فى الوجود موجود ظاهر القوة كالشمس، إذن لا ريب أن الشمس هى ذات عين هذا الاله، وبذا أصبح العالم الأول عنصرين أساسيين: عنصر أول هو الماء، وعنصر ثان خرج منه وهو النار، وإن هذا إنما يعنى ائتلاف النقائض فى كينونة الوجود الأولى ائتلافًا لا تستطيعه إلا قدرة قادرة على جمع النقائض، لأنها تضم فى ذاتها هذه النقائض: الماء والنار، لذلك حمل الوجود المتشكل منهما هذه الصفة، فجاء جامعًا الليل مع النهار، والسلام مع الدمار، والخير مع الشر.

وقصة الخليقة فى الهند تشبه قصة الخليقة المصرية فى أكثر من صيغة واحدة من صيغها العديدة: فالحياة خرجت من بيضة «ذهبية» كانت تطفو على الماء فى العماء ،

والإله الأكبـر كان ذكراً وأنثى فـهو الأب والأم للأحـياء كمـا جاء عن «رع» فى بعض الأسـاطير المصـرية، وبناء العـالم من صنع بناء ماهر فى أسـاطيـر مصـر والهند على السـواء، وتـتفق مصـر وبابل والهند عـلى أن الإله الأكبـر قـد خلق الأرض بكلمـة ساحرة، فأمرها بأن توجد، فبرزت على الفور إلى حيز الوجود.

إن الموقف الحـالى لا يختلف كـثيـراً عن التصـورات الأولى للوجود، وآخـر ما تصوره العلماء الآن هو:

إننا لا نعرف كـيف ظهر العالم إلى الوجـود، ولا نعرف ما إذا كان قـد ظهر، لو كانت نظرية الانفجار الكبـير صحيحة، فربما كان الضـوء هو أول ما ظهر فى الوجود، وتكون جملة «فليكن الضوء!» هى أول مـراحل خلق العالم، لكن هذا الضوء الأول لابد أن كان ذا موجة قصيرة، أقصر كثيراً من منطقة الضوء فوق البنفسجى، بحيث لا يراه الإنسان، بعده ظهرت الإلكترونات والنيوترنات، كـما يخبرنا الفيزيائيون، ووراءها جاءت أول النوايا الذرية - نوايا الايدروچين والهليوم فقط، كانت درجة الحرارة أعلى من أن تتكوّن ذرات.

لنا إذن أن نفترض وجود عالم أول غيـر مادى أو قبل - مادى ، فإذا قبلنا نظرية اتساع العالم بعد الانفجار الكبير فـمن الممكن القول: إن العالم بسبب الاتساع قد أخذ يبرد بالتـدريج، ليصبح، رويداً رويداً «مـاديًا»، بالمعنى الذى تقول به الفلسـفة المادية القديمة.

ربما أمكننا أن نميز عدداً من الأطوار فى عملية التبريد هذه:

الطور الصفرى: لم يكن هنا غـير الضوء، ولم يـكن بعد ثمة إلـكترونات أو أى نوايا ذرية.

الطـــــــور ١: فى هذا الطور وجـدت الإلكتـرونات وغيـرها من الجـسيمـات الأولية، بجانب الضوء (الفوتونات).

الطـــــــور ٢: هنا ظهرت أيضًا نوايا الهيدروچين ونوايا الهليوم.

الطـــــــور ٣: فى هذا الطور وجدت أيضًا الذرات: ذرات الهيدروچين (لكن لا جزيئات) وذرات الهليوم.

الطـــــــور ٤: بالإضافة إلى الذرات ظهرت الآن الجزيئـات، ومن بينها جزيئات غاز الأيدروچين ثنائية الذرة.

الطـــــــور ٥: وُجـد فى هذا الـطور، مع أشـيـاء أخـرى ، المـاءُ فى صـورته السائلة.

الطـــــــور ٦: فى هذا الطور وُجدت - ضمن أشياء أخرى - وبشكل نادر جدًا فى البـداية، بلورات الماء، نـعنى الجليـد فى الصـورة المتـبـاينة المدهشة لرقائق الثلج، لتظهر أيضًا فيمـا بعد أجسام صلبة متبلرة مثل الكتل الجليدية، ثم بلورات أخرى بعد فترة.

ونحن نحيـا فى الطور السادس، نعنى أن بعـالمنا مناطق محليـة بها أجسـام صلبة ومعـها بالطبع أيضًا سـوائل وغازات، وبعـيدًا عنا هناك أيضًا بالـطبع مناطق شاسـعة حرارتها أعلى من أن توجد غازات جزيئية.

إن ما نسـميـه حياة لا يمـكن أن يبزغ إلى الوجود إلا بـعد أن تبرد للحـد الكافى منطقة بالعـالم بالطور ٦ - على ألا تكون أبرد من اللازم، من الممكن أن نعتبـر الحياة طورًا استثنائيًا جدًا داخل الطور ٦: إن الوجود المتزامن للمادة فى صور غازية وسائلة وصلبة، أمر ضرورى لما نسميه حياة، وبالمثل أيضًا الحالة الغروية التى تقع فى مكان ما بين الحالة السائلـة والحالة الصلبة، تختلف المادة الحيـة عن التراكيب المادية غيـر الحية المشابهة (ظاهريا) بنفس الطريقة التى يختلف بها طوران من الماء: مثلاً الصورة السائلة والصورة الغازية للماء.

والملمح المميز لهذه الأطوار المعتمدة على الحرارة هو أن: أكمل الاختبارات على أىّ من الأطوار، أبداً لن يمكّن أكبر العلماء الطبيعيين من التنبؤ بخصائص الطور التالى أو ما بعده، فإذا ما قام أعظم المفكرين بفحص الذرات المعزولة دون أن يتوافر له سوى الطور ٣ - حيث الذرات فقط ولا جزيئات - فلن يتمكّن - كما نفترض - مهما دَقّ فحصه لهذه الذرات أن يستنبط عالم الجزيئات التالى، كما أن أدق الاختبارات على البخار فى الطور ٤ لن يسمح له بالتنبؤ بالخصائص الجديدة تماماً للسائل: كخصائص الماء، أو الثروة من صور بلورات الثلج - دعك من الكائنات بالغة التعقيد.

والخصائص مثل الغازية والسائلة والصلبة تسمى (بالنظر إلى طبيعتها التى لا يمكن التنبؤ بها) خصائص «طارئة»، والواضح أن صفة «حى» هى من هذه الخصائص، وهذا لا ينقل لنا الشىء الكثير، وإن كان يقترح بالفعل تناظرا مع أطوار الماء، وبالتالى اهتزت فلسفة الضغط والدفع المادية هذه - التى قدمها أيضاً آخرون، أبرزهم رينيه ديكارت - اهتزت بظهور فكرة القوة، ظهرت أولا نظرية نيوتن للجاذبية كقوة جاذبة تعمل من بعد، ثم جاء لايبنتس ليوضح أن الذرات لابد أن تكون مراكز قوة طاردة إذا كان لها أن تبقى منيعةً ضد الاختراق قادرةً على الدفع، وبعده ظهرت نظرية الكهرومغنطيسية لماكسويل، وأخيراً أمكن أن يُفَسَّر، حتى الدفع والضغط والفعل بالملامسة، بالتنافر الكهربى للقشرة الإلكترونية للذرات، كانت هذه نهاية المادية.

يمكن أن نعرض تاريخ الفيزياء الحديثة فى الصورة التالية البالغة التبسيط: دون أن يلحظ أحد كيف لفظت المادية أنفاسها الأخيرة على يد نيوتن وفاراداى وماكسويل، وتجاوزت ذاتها عندما وجه آينشتين وده برولى وشرودنجر برنامج أبحاثهم نحو تفسير طبيعة المادة نفسها فى صيغة ذبذبات واهتزازات وموجات - لم تكن ذبذبات المادة، وإنما اهتزازات أثير غير مادى يتألف من مجالات قوى، لكن هذا البرنامج قد أُهمل هو الآخر واستُبدل به برامج أخرى أكثر تجريدية: مثلا برنامج يفسر المادة كاهتزازات مجالات احتمال.

لا يزال المعنى الكلاسيكى للعلم كمعرفة صحيحة يقينية مُبرَّرَة بما يكفى ، لا يزال مزدهراً، غير أن نظرية آينشتين قد تجاوزته.

وكانت نتيجة هذه الثورة هو أن أوضحت نظرية آينشتين - صحيحة كانت أو خاطئة - أن المعرفة بالمعنى الكلاسيكى، المعرفة الحصينة، اليقينية، معرفةٌ مستحيلة، كان كانط على حق حينما قال: إن نظرياتنا هى ابتكارات حرة لعقلنا نحاول أن نفرضها على الطبيعة، لكنا نادراً ما ننجح فى تخمين الحقيقة؛ وأبداً لن نتيقن من نجاحنا، علينا إذن أن نقنع بالمعرفة الحدسية.

ستيفن هوكنج يعرض صورة الكون كما يراها العلم فيقول: وصورتنا الحديثة عن الكون يرجع تاريخها فقط إلى ١٩٢٤ ، عندما برهن عالم الفلك الأمريكى إدوين هابل على أن مجرتنا ليست المجرة الوحيدة، والحقيقة أن هناك مجرات كثيرة أخرى بينها قطع فسيحة من فضاء خاو.

ها نحن أولاء قد رأينا كيف تغيرت فى أقل من نصف القرن نظرة الإنسان للكون التى تكونت عبر آلاف السنين، إن اكتشاف هابل أن الكون يتمدد، وتبيُّن عدم أهمية كوكبنا فى الكون الفسيح، كانا فقط نقطة البداية، ومع تراكم الدليل التجريبى والنظرى، أصبح من الواضح أكثر وأكثر أن الكون له - لابد - بداية فى الزمان، حتى تمت البرهنة على ذلك نهائيًا فى ١٩٧٠ بواسطة بنروز وإياى، على أساس نظرية إينشتين للنسبية العامة، وقد بين هذا البرهان أن النسبية العامة هى وحسب نظرية منقوصة، فهى لا تستطيع أن تخبرنا بكيفية ابتداء الكون، لأنها تتنبأ بأن كل النظريات الفيزيائية، بما فيها هى ذاتها، تنهار عند بدء الكون، على أن النسبية العامة تعلن أنها مجرد نظرية جزئية، وهكذا فإن ما تظهره فى الحقيقة نظريات المفردة أنه لابد وأن كان هناك وقت للكون المبكر جداً كان الكون فيه صغير جداً، بحيث إن المرء لا يستطيع بعد أن يتجاهل تأثيرات المقاييس الصغيرة لنظرية ميكانيكا الكم، وهى النظرية الجزئية

العظيمة الأخرى فى القرن العشرين، وهكذا أجبرنا مع بداية السبعينيات على أن نحول بحثنا عن فهم للكون من نظريتنا عما هو كبير إلى حد خارق إلى نظريتنا عما هو دقيق الصغر إلى حد خارق.

وكما سوف نرى فإن مفهوم الزمان لا معنى له قبل بدء الكون، وقد وضح القديس أوغسطين هذا لأول مرة، فعندما سُئل: ماذا كان الله يفعل قبل خلق الكون؟ لم يجب أوغسطين بأنه: كان يعد الجحيم لمن يسألون أسئلة كهذه، وبدلا من ذلك قال: إن الزمان هو خاصة للكون الذى خلقه الله، وإن الزمان لم يكن يوجد قبل بدء الكون.

وعندما كان معظم الناس يؤمنون بكون هو فى جوهره استاتيكى وغير متغير، فإن مسألة إذا كان أو لم تكن له بداية كانت فى الواقع مسألة ميتافيزيقية أو لاهوتية، إلا أن إدوين هابل أجرى فى ١٩٢٩ مشاهده تعد علامة طريق، هى أنك حيثما وجهت بصرك، تجد المجرات البعيدة تتحرك بسرعة بعيداً عنا، وبكلمات أخرى فإن الكون يتمدد، ويعنى هذا أن الأشياء كانت فى الأوقات السالفة أكثر اقترابا معا، والحقيقة أنه يبدو أنه كان ثمة وقت منذ حوالى عشرة أو عشرين ألف مليون سنة، حيث كانت الأشياء كلها فى نفس المكان بالضبط، وبالتالى فإن كثافة الكون وقتها كانت غير متناهية، وهذا الاكتشاف هو الذي أتى فى النهاية بمسألة بداية الكون إلى دنيا العلم.

وتفترض مشاهدات هابل أنه كان ثمة وقت يسمى الانفجار الكبير **big bang**، حيث كان الكون صغيراً بما لا نهاية لصغره وكثيفا كثافة غير متناهية، وتحت ظروف كهذه تنهار كل قوانين العلم، وبالتالى تنهار كل قدرة على التنبؤ بالمستقبل، ولو كان ثمة أحداث مبكرة قبل ذلك الوقت، فإنها إذن لا يمكنها أن تؤثر فيما يحدث فى الوقت الحالى، ووجودها هو مما يمكن تجاهله لأنه لن يكون له أى نتائج ذات مشاهدات، ويمكن للمرء أن يقول: إن الزمان له بداية عند الانفجار الكبير، بمعنى أن الأزمنة السابقة عليه هى ببساطة مما لا يمكن أن يعرّف، وينبغى التأكيد على أن بداية

الزمان هذه تختلف تمامًا عن تلك البدايات التى نظرناها فيما سبق، ففى كون غير متغير تكون بداية الزمان شيئًا يجب أن يفرض من خارج الكون؛ وليس من ضرورة فيزيائية لبداية ما، ويمكن للمرء أن يتصور أن الكون قد خلق بالمعنى الحرفى فى أى وقت فى الماضى، ومن الناحية الأخرى فإذا كان الكون يتمدد، فإنه قد تكون ثمة علل فيزيائية للسبب فى أنه يجب أن تكون ثمة بداية، و يزال المرء يستطيع أن يتصور أن الكون قد خلق لحظة الانفجار الكبير، أو حتى بعـ ـها بطريقة هى بالضبط تجعله يبدو كما لو كان ثمة انفجار كبير، ولكن سيكون مما لا معنى له افتراض أن الكون قد خلق «قبل» الانفجار الكبير، والخلق لا يحول دونه تمدد الكون.

ويثبت فى النهاية أن من الصعب جدًا وضع نظرية توصف الكون كله دفعة واحدة، وبدلا من ذلك، فإننا نقسم المشكلة إلى أجزاء ونبتكر عددًا من النظريات الجزئية، وكل من هذه النظريات الجزئية يوصف ويتنبأ بنوع محدود من المشاهدات، مهملا تأثير الكميات الأخرى، أو ممثلا إياها بمجموعات بسيطة من الأرقام، وقد يكون هذا التناول خطأ بالكامل، فإذا كان كل شىء فى الكون يعتمد اعتمادًا جوهريًا على كل شىء آخر، فقد يكون من المستحيل الاقتراب من حل تام بأن تُستقصى أجزاء المشكلة وهى منفصلة، ومع كل، فهذه بالتأكيد هى الطريقة التى صنعنا بها تقدمنا فيما مضى، والمثل الكلاسيكى مرة أخرى هو نظرية نيوتن عن الجاذبية، التى تخبرنا بأن قوة التجاذب بين جسمين تعتمد فحسب على رقم واحد مرتبط بكل جسم، هو كتلته، ولكنها فيما عدا ذلك لا تعتمد على ما تُصنع منه الأجسام، وهكذا فإن المرء لا يحتاج لنظرية عن بنية وتكوين الشمس والكواكب حتى يحسب أفلاكها.

واليوم فإن العلماء يوصفون الكون فى حدود نظريتين جزئيتين أساسيتين - نظرية النسبية العامة وميكانيكا الكم، فهما الإنجازان الثقافيان العظيمان للنصف الأول من هذا القرن، ونظرية النسبية العامة تصف قوة الجاذبية وبنية الكون بالمقياس الكبير، أى: البنية بمقاييس تتراوح من عدة أميال فحسب حتى ما يصل كبره إلى مليون مليون مليون مليون (واحد يتبعه أربعة وعشرون صفرا) من الأميال، أى: حجم الكون

القابل للرصد، وميكانيكا الكم من الجانب الآخر تتناول ظواهر بمقاييس بالغة الصغر، مثل جزء من المليون من جزء من المليون من البوصة، على أنه لسوء الحظ من المعروف أن هاتين النظريتين لا تتوافق إحداهما مع الأخرى ، فلا يمكن أن تكون كلتاهما صحيحة.

وهاتان النظريتان قد أعطيتا لنا كلا من الطاقة النووية وثورة الإلكترونات الدقيقة، إن اكتشاف نظرية كاملة موحدة هو إذن مما قد لا يساعد على بقاء نوعنا، بل إنه قد لا يؤثر فى أسلوب حياتنا، على أن الناس دائمًا منذ فجر المدنية لم يقنعوا بأن يروا الأحداث على أنها غير مترابطة وغير قابلة للتفسير، فظلوا يلتمسون فهم النظام الأساسى للعالم، واليوم فإننا ما زلنا نتوق لمعرفة لماذا نحن هنا ومن أين أتينا؟ إن الرغبة الإنسانية العميقة فى المعرفة لهى مبرر كافٍ لبحثنا المتصل، وهدفنا لا أقل من توصيف كامل للكون الذى نعيش فيه.

إن نظرية إينشتين للنسبية العامة تحكم فيما يبدو بنية الكون ذات المقياس الكبير، وهى ما يسمى بنظرية كلاسيكية؛ أى أنها لا تأخذ فى الحسبان مبدأ عدم اليقين لميكانيكا الكم، كما ينبغى أن تفعل بغرض التوافق مع النظريات الأخرى، والسبب فى أن هذا لم يؤدِّ إلى أى تعارض مع المشاهدة هو أن كل مجالات الجاذبية التى نخبرها طبيعيا هى مجالات ضعيفة جدًا، على أن نظريات المفردة تدل على أن مجال الجاذبية ينبغى أن يصبح قويًا جدًا فى موقفين على الأقل، الثقوب السوداء والانفجار الكبير، وفى مثل هذه المجالات القوية ينبغى أن تكون تأثيرات ميكانيكا الكم أمرًا مهمًا، وهكذا، فبمعنى ما، فإن النسبية العامة الكلاسيكية بتنبؤها بنقط ذات كثافة غير متناهية، تتنبأ بانهيارها هى نفسها، تمامًا مثلما تنبأت الميكانيكا الكلاسيكية (أى غير الكمية) بانهيارها باقتراح أن الذرات ينبغى أن تتقلص إلى كثافة غير متناهية، وليس لدينا بعد نظرية متماسكة كاملة توحد النسبية العامة وميكانيكا الكم.

وعموما، فإن ميكانيكا الكم لا تتنبأ بنتيجة وحيدة محددة لمشاهدة ما، وبدلا من ذلك فإنها تتنبأ بعدد من النتائج الممكنة المختلفة، وتخبرنا بمدى احتمال كل واحدة

منها، بمعنى أنه إذا قام المرء بقياس نفسه على عدد كبير من أنسقة متماثلة، كل منها قد بدأ منطلقا بالطريقة نفسها، فسيجد المرء أن نتيجة القياس تكون أ فى عدد معين من الحالات، و ب فى عدد مختلف وهلم جرا، ويمكن للمرء أن يتنبأ بالعدد التقريبى للمرات التى تكون النتيجة فيها أ أو ب، ولكن لا يمكن للمرء أن يتنبأ بنتيجة محددة لقياس فردى، فميكانيكا الكم تُدخل إذن فى العلم عنصراً لا يمكن تجنبه من العشوائية أو عدم إمكان التنبؤ، وقد عارض إينشتين هذا معارضة قوية جداً، رغم الدور المهم الذى قام به فى نشأة هذه الأفكار، وقد مُنح إينشتين جائزة نوبل لمساهمته فى نظرية الكم، ومع هذا فإن إينشتين لم يتقبل قط أن يكون الكون محكوما بالصدفة، على أن معظم العلماء كانوا على استعداد لتقبل ميكانيكا الكم لأنها تتفق تمامًا مع التجربة، والحقيقة أنها نظرية ناجحة على نحو رائع وهى تدخل فى أساس كل العلم والتكنولوجيا الحديثة تقريبًا، وهى تتحكم فى سلوك الترانزستور والدوائر المتكاملة، تلك العناصر الرئيسية فى الأدوات الإلكترونية مثل التليفزيونات والكمبيوترات، وهى أيضًا أساس الكيمياء والبيولوجيا الحديثتين. والمجالات الوحيدة فى العلم الفيزيائى التى لم تُدمج بعد فيها ميكانيكا الكم على نحو لائق هى الجاذبية وبنية الكون بالمقياس الكبير.

ورغم أن الضوء مصنوع من موجات، إلا أن فرض كم بلانك يخبرنا أنه من بعض الوجوه يسلك وكأنه مكوّن من جسيمات، فهو يُبعث أو يُمتص فقط فى حزمات، أو كّمات، وبالمثل، فإن مبدأ عدم اليقين عند هايزنبرج يدل على أن الجسيمات تسلك من بعض الوجوه مثل الموجات، فليس لها موضع محدد، وإنما هى «تنفرش» بتوزيع له احتمال معين، ونظرية ميكانيكا الكم قد تأسست على نوع جديد بالكلية من الرياضيات لم يعد بعد يوصّف العالم الحقيقى بحدود من الجسيمات والموجات؛ فمشاهدات العالم هى وحدها التى قد تُوصف بهذه الحدود، وهكذا فإن ثمة ازدواجية بين الموجات والجسيمات فى ميكانيكا الكم، فمن المفيد لأغراض معينة

تصور الجسيمات كموجات، ولأغراض أخرى يكون من الأفضل تصور الموجات كجسيمات، وإحدى النتائج المهمة لذلك هى أن المرء يستطيع أن يلاحظ ما يسمى بالتداخل بين مجموعتين من الموجات أو الجسيمات، أى أن ذرات مجموعة من الموجات قد تتطابق مع ذرات مجموعة أخرى.

الفصل الأول

مفهوم الطبيعة فى النظرية الطبيعية/ الواقعية

هذا الاتجاه التجريبى والمادى مشجع على دراسة الطبيعة فى ذاتها الممثلة فى الميكانيكا، أى: جملة القوانين الآلية التى تعبر من مطلق الجسمية أو الوجهة الكمية فى الأجسام، وثانيًا الطبيعة لذاتها، أى: جملة القوى الفيزيقية والكيميائية التى تعبر عن الوجهة الكيفية، وثالثا الطبيعة فى ذاتها، أى: الجسم الحى، وقد فطنت الفلسفة المصرية القديمة لهذه الفكرة حيث يقول (تحوتى) أو (توت):

دارس الفلسفة الخالصة

هو دارس العلوم،

ليس كنظريات خيالية،

وإنما كولاء لآمون.

لأن هذه العلوم

تكشف عن عالم.

كامل النظام.

عن طريق قوة الأرقام؛

لأن قياس أعماق البحار؛

وقوة النيران؛

وضخامة الأشياء،

تؤدى إلى إذكار الرهبة

لروعة الخالق وحكمته[1].

- ١ -

لذا فقد قام فلاسفة اليونان قبل سقراط ببحث هذا الموضوع، ثم قام أرسطو بصياغة الأسس العلمية الأولى للمذهب الواقعى / الطبيعى، وقد ذكرت فكرة موجزة عن هذا الاتجاه فى الباب الثانى، ونتناوله بالتفصيل فى هذا الفصل.

لقد اختلفت فلسفة انكسيمندر الطبيعية عن فلسفة سابقه طاليس اختلافًا واضحًا، ويتضح هذا الاختلاف من النظر فيما أورده المؤرخون نقلاً عن ثيوفراسطس من نصوصه حيث يقول انكسيمندر فى تلك النصوص: إن اللانهائى أو اللامحدود apeiron هو المادة الأولى للأشياء أو المبدأ الأول arche للأشياء الكائنة، وأيضًا فإن الأصل الذى يستمد منه الموجودات وجودها هو الذى تعود إليه عند فنائها طبقًا للضرورة necessity، وذلك لأن بعضها يخضع لحكم العدل ويصلح بعضها الآخر.

وقد وصف انكسيمندر هذا اللانهائى بقوله: «هذا اللانهائى دائم أزلى» و«اللانهائى خالد لا يفنى».

تلك هى النصوص التى نستند إليها فى فهم رؤية انكسيمندر للعالم الطبيعى، وبداية يتضح لنا أنه انتقد نظرية طاليس حيث رفض تحديد العلة المادية للعالم ربما لأنه وجد أنه لا يجوز تحديد هذه العلة فى عنصر الماء أو عنصر آخر نظرًا لأن تعيين هذا المبدأ الواحد لا يمكننا من فهم كيف نشأت عنه الأشياء المتمايزة.

يُعَدّ بارمنيدس أبا للمادية The Father of Materialism، قد استند النقاد إلى العبارات التالية التى وصف فيها بارمنيدس الوجود قائلاً:

«إن الوجود موجود، لا يكون ولا يفسد، لأنه كل، ووحيد التركيب، لا يتحرك ولا نهاية له، وإنه لم يكن ولن يكون، لأنه كلٌ مجتمع واحد، متصل، هو كامل من جميع الجهات، مثل كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز، لأنها ليست أكبر أو أصغر فى هذا الاتجاه أو ذاك، ولا يعوقها شىء عن بلوغ النقط المتساوية من المركز، وليس الوجود أكثر أو أقل وجودًا فى مكان دون آخر، بل هو كل لا انفصال فيه.

إن مذهب بارمنيدس هذا عن الوجود إنما يقوض تمامًا فى رأى بريبه الآراء الأيونية حول العالم وطبيعته المادية المتناقضة كثيرة التحول، كما أنه يعارض بوضوح المذهب الهيراقليطى القائل بتولد الأشياء عن المادة وصيرورتها وانفصالها واجتماعها بالتناوب، إن كل ما زعم هيراقليطس أنه يقتبسه من التجربة الحسية المباشرة الكاشفة عن حركة الأشياء الدائمة وصيرورتها وتغيرها وتناقضها . . إلخ إنما ينفيه بارمنيدس باسم التفكير العقلى الواضح والمنطقى.

ومع ذلك فإن آراء المؤرخين والمفسرين تختلف حول معنى «الوجود» عند بارمنيدس، هل هو الوجود المعقول حقًا، أم أنه الوجود المادى، أم هو وجود لا مادى ولا معقول معًا؟!

يرى برنت Burnet أن عبارة بارمنيدس فى اليونانية To eon تعنى الموجود، أى أنه يقصد الشىء المحسوس الخارجى، فإيثاره للفظة «الموجود» يدل على اتجاه الذهن إلى الشىء المادى!

وقد يحسم الأمر هنا النظر فى قول بارمنيدس: «إن ما نفكر فيه وما من أجله يوجد التفكير شىء واحد»، فهو لا يقابل هنا بين الوجود والفكر بحيث يفصل بينهما فصلاً تامًا حاسمًا، بل على العكس؛ إنه يجمع بينهما؛ بين العارف (وهو العقل المفكر) والمعروف (أى الوجود)، يجمع بين المُدرِك والمُدرَك، بين العاقل والمعقول، وقد سبق له أن أكد فى الموضوع السابق من النص «أن الفكر والوجود شىء واحد»[٢].

ولا يخفى علينا هنا تلميحات بارمنيدس إلى الفلسفات الطبيعية السابقة وبالذات فلسفة هيراقليطس، فحديثه هنا عن عنصرين طبيعيين هما النار والأرض، فالنار هى العنصر السماوى الرقيق اللطيف المتجانس، والأرض هى الجسم الثقيل التى هى أشبه بالليل المظلم، وهما عنصران متضادان تنصح الإلهة بارمنيدس بأنه ينبغى للبشر أن يمسكوا عن ذكر إحداهما عند الإنحراف عن الحق!! فماذا يعنى ذلك؟! هل يعنى مثلاً

أن العنصر الأول (النار) السماوى هو رمز للوجود والكينونة، وهو الصورة التى ينبغى التمسك بها حتى لا نحيد عن الحق!! أمـا العنصر الثانى عنصر الأرض، فهل هو رمز للاوجود أو الفراغ، ومن ثم فهو العنصر الذى ينبغى أن نمسك عن الحديث عنه، لأنه أشبه بالليل المظلـم، وسيبعدنا عن النهـار والوضوح والحقيقة الـتى نجدها فى العنصر الأول؟!

إنَّ كل الأشـياء إذن مـزيج من العنصـرين السابقين الـنار والأرض، فالنار تقـابل النور، والأرض تقابل الليل، ولكن هذه الأشياء قد أتت إلى الوجود فـيما يبدو نتيجة للأثر المفسد الذى أحدثه اسـتعمال الشمس الساطعة الضوء، وقد شـاركت الضرورة فى الإمساك بحدود النجوم وفى تحديد مجال كل واحد منها.

يرى أرسطو أن الموجودات فى هـذا العالم متـدرجة فى الرقى، وأنها واقـعة بين نهايتين: هيولى لا صـورة لها، وصورة لا هيولى لها، ووظيـفة الفلسفة الطبيـعية عند أرسطو هى تبيين النشوء والارتقاء الذى سلكه العالم من هيولى إلى صورة.

إذا أردنا أن نفـهم الطبـيعـة وجب أن نعـرف جملة حـقـائق: أولاً كل شىء فى الوجـود له غاية وله وظيـفة يؤديهـا، ولا شىء فى الوجود يتـحرك إلى غـير غـاية، والطبيعة تعمل خير ما يمكن للسير فى هذا السبيل وفى كل شىء.

دلالة على سير الطبيعة إلى غرض وغاية معـقولة، فحركات العالم ليست حركات ميكانيكية مجردة عن القصد، إنما كل حركاتها حتى الميكانيكية منها موجهة إلى غاية.

ويجب ألا نفهم مـن هذا أن كل موجود إنما يتـحرك لخدمـة الإنسان، فـالشمس تتحرك لتضىء له نـهاراً والقمر ليلاً، والنبات والحيـوان خلق لطعامه وهكذا! نعم إن كل الأشيـاء التى هى أحط من الإنسـان تتجه نحـو الإنسان، وغـايتهـا هى الإنسان، بحكم أنه أعلى منهـا فى سلم الرقى، ولكن مع هذا فكـل موجـود مـهمـا انحـط له وجود ذاتى وله غـاية ذاتيـة، وهى موجـودة لنفسها لا لنا.

ويجب الحذر أيضًا من أن تفهم مـن قولنا: (إن العالم يسير إلى غـاية) أنه شاعر بنفسه عـارف بغايته، فالنحل مـثلا يعمل لغاية مـعقولة، ولكنه لا يعقلها، إنمـا يعملها

بغريزته لا بعقله، والموجود الذى يشعر بغايته فى عالم الأرض هو الإنسان وحده، أما ما عداه فيسير إلى الغاية من غير شعور وتفكير، حتى الجماد يسير إلى غاية كذلك، فخصائصه التى فيه توضح سيره إلى غاية معقولة، ولكنه هو لا يعقلها، والعالم وإن كان يسير إلى غاية معقولة فهو سائر بالغريزة وبالطبع وإن شئت فقل بالإلهام، من غير أن يكون أمام عقله غاية واضحة يضع الخطط للسير إليها.

فى عملية النشوء والارتقاء تجذب «الصورة» العالم إلى الرقى دائمًا، والهيولى تعوقه وتؤخره، فحركة العالم تتلخص فى «جهد الصورة تشكل الهيولى ومقاومة الهيولى للصورة» ولما كان للهيولى قوة المقاومة لم تنجح الصورة دائمًا بل فشلت أحيانًا، وهذا هو السبب فى أن الصورة لا توجد من غير هيولى ، لأنها لا تستطيع أن تتغلب غلبة تامة على مقاومة الهيولى، وهذا هو السبب أيضًا فى وجود فلتات الطبيعة وغرائب الخلقة والإجهاض والولادة غير الطبيعية، ففى هذه كلها فشلت الصورة فى صوغ الهيولى، أو بعبارة أخرى فشلت الطبيعة فى تحقيق غايتها، ولهذا يجب على العلم أن يعنى بدراسة الأشياء الطبيعية العادية لا الشاذة، ففى الأشياء الطبيعية العادية يستطيع العلم أن ينظر الغاية التى تسعى إليها الأشياء، وبواسطة هذه الغاية وحدها يمكن فهم العالم، ويكثر أرسطو من استعمال كلمة «الأشياء الطبيعية» و «اللاطبيعية»، ويعنى بالأولى ما حقق غايته، أو ما غلبت فيه الصور الهيولى ، وعكسها اللاطبيعية.

يتكلم أرسطو بعد ذلك على الحركة والزمان والمكان، ويرى أن الحركة هى سير الهيولى إلى الصورة، وهى أربعة أنواع: النوع الأول، الحركة التى تؤثر فى عنصر الشىء إيجادًا وإعدامًا، الثانى: الحركة التى تغير الكيف، الثالث: الحركة التى تغير الكم زيادة ونقصا، الرابع: حركة الانتقال أو تغير المكان، وهذا الأخير هو أهمها.

لم يقبل أرسطو ما عرف به بعضهم المكان من أنه الخلاء (أو الفراغ)، وكان يرى أن المكان الخالى محال، كذلك لم ير ما ذهب إليه بعضهم من أن المكان شىء طبيعى موجود، وإلا لكان هناك جسمان يشغلان محلا واحدًا فى زمن واحد، أعنى الشىء

والمكان الذى يملؤه الشىء ، وإنما المكان عنده هو السطح الباطن من الجسم الحاوى للماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى.

ويرى أن الزمان هو مقياس الحركة، فهو يعتمد فى وجوده على الحركة (وبعبارة أخرى على التغير)، ويقيس ما تقدم منها وما تأخر، وإذا لم يكن فى العالم حركة لم يكن زمن، وكما يعتمد الزمن فى وجوده على حساب الحركة يعتمد أيضًا على العقل الذى يقيس، فإذا لم يوجد عقل يحسب الحركة لم يكن زمن، وقد يعترض عليه بأنه يلزم من ذلك أنه لم يكن هناك زمن قبل وجود الإنسان، ولكن هذا الاعتراض يزول إذا علمنا أن أرسطو يرى أن للإنسان والحيوانات أزلية كأزلية الزمن.

نذكر بعد ذلك رأيه فى «سلم العالم»، يرى أرسطو أن العالم متدرج فى الرقى، بعضه أرقى من بعض فى الوجود وفى القيمة، فهو فى هذا ينظر إلى العالم نظرة نشوء وارتقاء، ولكن ليس ذلك بمعنى تحول النوع من شىء إلى آخر أرقى منه بمرور الزمان، فهذا النظر حديث، لأن أرسطو يرى أن الأجناس والأنواع أزلية أبدية، فأفراد الإنسان يولدون ويموتون، ولكن النوع الإنسانى أزلى أبدى، كذلك الشأن فى جميع النبات والحيوان، وإذا كان الأمر كذلك لم يكن هناك تحول من نوع إلى نوع بفعل الزمان كما هو مذهب «دارون»، وإنما الترقى عند أرسطو ترق منطقى أو ترقٍ فى الفكرة، فالأدنى يحمل بذور الأعلى بالقوة، فالإنسان هو الفرد مثليًا، والأعلى يحمل بذور الأدنى فعليا، فالإنسان فيه ما فى القرد وزيادة، فما هو مضمر مستتر فى الجنس السافل ظاهر جلى فى الجنس العالى، فالصورة التى تحارب للظهور فى السافل، تحققت وانتصرت فى العالى ، ومن ثم فالعالم كله سلسلة أو سلم ذو درجات، ولكن لا تتحول فيه الأنواع على مرور الزمن إلى أنواع أرقى.

وأكبر مظهر لهذا التدرج هو تركيب البنية، أو كما سماه هو «العضوية» organization، وإذا نحن نظرنا إلى العالم من هذه الناحية، فأول ما يلفت نظرنا انقسامه إلى أجسام عضوية وغير عضوية، (وهذا التقسيم واختيار الألفاظ للدلالة عليه

من وضع أرسطو)، ففي أدنى درجات السلم الأجسام اللاعضوية، وفيها تضعف «الصورة» حتى تكاد تكون هيولى بلا صورة، ومع هذا فلها من غير شك صورة، وهى ككل شىء تتحرك لغاية، ولكن غاية الأجسام اللاعضوية خارجة عنها، فهى تتحرك إلى الغاية بقوة خارجية كما نعبر عنها الآن بقوة الجاذبية.

أما الأجسام العضوية فغايتها فيها، فهى تحقق نفسها بنفسها، فهى تنمو، وليس نموها مجرد حركة ميكانيكية كما نضع حجرا على حجر، وإنما نموها من الداخل، وتحويل لما فى الخارج إلى الداخل للوصول إلى الغاية.

وفى الأجسام الطبيعية تتجلى الصورة أكثر من تجليها فى الأجسام اللاعضوية، ونظامها الداخلى أتم، وهذا التنظيم الداخلى هو ما نسميه روح الجسم العضوى أو نفسه، فعمل النفس - حتى فى الإنسان - ليست إلا تنظيم البدن وتوضيح العلاقة بين الهيولى والصورة، وهذه النفس الحية فى الأجسام العضوية درجات بعضها فوق بعض، فالراقى منها هو ما كان أكثر تحقيقًا للصورة.

وأول ما يسعى إليه الجسم العضوى تحقيق شخصه ونوعه، فللأول هو يتغذى ، وللثانى هو يُنسِل، وأحط درجات الجسم العضوى ما اقتصر على هذين العملين: التغذى والنسل، وهذا هو النبات، وقد أفاض أرسطو فى تقسيم النبات إلى أنواع وبيان تدرجه حسب قدرته على هاتين الوظيفتين.

ويلى النبات فى الرقى الحيوان، وإذا كان النوع الراقى فيه ما فى السافل وزيادة، كان الحيوان يشارك النبات فى التغذى والنسل ويزيد فى الحس، فالإدراك بالحواس خاصة من خواص الحيوان لا النبات، ويتبع وجود الحس الشعور باللذة والألم، لأن اللذة حس سار الألم عكسه، وتبع هذا وجود الدافع للبحث عن اللذيذ وتجنب المؤلم، وهذا لا يكون إلا بالقدرة على الحركة.

ويلى الحيوان فى الرقى الإنسان، وله ما للحيوان والنبات من تغذ ونسل وحس ويزيد عليها «العقل»، وهو المميز له عن باقى النبات والحيوان، وهو أهم وظيفة له،

ثم أخذ يشرح هذه النفس العاقلة؛ فرأى أنه من السخافة ما ذهب إليه أفلاطون من تقسيم النفس إلى أجزاء، لأن النفس شيء واحد لا يتجزأ، والأعمال التى تصدر عنها وإن كانت مختلفة، فإن هذا الاختلاف ليس معناه أن الأعمال صادرة من أجزاء مختلفة، بل معناه أنها مظاهر مختلفة لشيء واحد، كالزجاجة الواحدة، محدبة من إحدى ناحيتها ومقعرة من الناحية الأخرى، وهى هى واحدة.

ولهذه النفس الإنسانية وظائف أو ملكات، فأحط درجاتها الإدراك بالحواس، ونحن لا ندرك بحواسنا من الشيء إلا صفاته، فندرك من قطعة الذهب أنها ثقيلة الوزن وأنها صفراء ونحو ذلك، ولكننا لا ندرك ما وراء ذلك، فلا ندرك جوهر الشيء وقوامه الذى اتصف بهذه الصفات، وبعبارة أخرى ما يمكن علمه هو الصورة لا الهيولى .

- ٢ -

إنصافًا لابن سينا أود أن أقول: إنه يتصور العلية فى مستواها الفيزيقى، بمعنى أن بحثه فى العلل والعلاقة بينها وبين معلولاتها يتيح لنا تفسيراً فيزيقيا لظواهر الكون، ودليلى على ذلك أننا لو انتقلنا إلى دراسته للكائنات الجزئية وجدنا أن إيمانه بالعلل يمكن التجريبى من أن يدرس هذه الكائنات، وهذا عكس ما نجده فى التفسير الميتافيزيقى للعلل على النحو الذى نجده عند أفلاطون، إذ إنّ علاقة العلية علاقة مشاركة بين المثال وبين الجزئيات، وهذه المشاركة تجعل تصوره وخاصة فى محاورة فيدون والجمهورية، تصوراً ميتافيزيقيًا يتعارض مع التفسير الفيزيقى.

بيد أن هذا التفسير الفيزيقى برغم أنه يسمح بالتجربة والملاحظة إلا أنه يبدو لى أنه لم يمكن الملاحظة والتجربة من العمل بكل حرية، إن هذا التفسير يحيطه ابن سينا بتصوره للغائية، ويبدو لى أن الارتباط بينه وبين التصور الغائى، هو ما جعل الكثير من العلماء يستعدون عن فكرة العلل الأربع، ويستعيضون عنها بفكرة القانون التى تعتمد على الإحصاء، وهى الفكرة التى لا تترك أى مجال للعلل الجزئية.

إذا كان ابن سينا قد انتهى من بحثه فى مبادئ الموجـودات الطبيعية إلى أنها مركبة من مادة وصورة، فإنه كان لزامًا عليه، لكى يفهم طبـيعة الموجودات فى كلّ عمومها، أن يدرس علل هذه الموجـودات، حتى ينظر إليـها من جـهة ذاتهـا، وجهـة وجودها أيضًا، أى أنه إذا كان قد فسر طبيعة الموجـودات بالقول بأنها مركبة من مادة وصورة، هما علتا طبـيعتها، فـإنه لكى يفسر لنا وجودها، يذهب إلى القـول بأن لها علة فاعلة هى سبب وجودها، وعلة غائيـة تعد سببًا لوجود العلة بالفعل وسـببًا لوجود الصورة فى المادة، وبذلك يكون قـد نظر إلى الموجود الطبـيعى من جهـة علله الداخلية، أى: مادته وصورته، وعلله الخارجية، أى: العلة الفاعلية والعلة الغائية.

نقد مذهب القائلين بعلة واحدة مادية أو صورية:

إذا رجعنا إلـى ما كتـبه ابن سيـنا عن نظريته فى العلل وأنواعـها، وجدنـاه ينقد مذهبين من مذاهب قدامى الفلاسفة اقتصرا على القول بعلة واحدة فقط دون التسليم بأنواع أخرى من الـعلل بالنسبة للمـوجودات الكائنة والفـاسدة، هذان المذهبـان هما المذهب القائل بعلة مادية فقط، والمذهب القائل بعلة صورية فقط، ولقد نقد ابن سينا مذهب أنطيفون القائل بالمادة دون الصورة، كما نقد مذهب القائلين بالصور والأشكال والمثل، ومن نقـد ابن سينا لـكلا المذهبين تسنى له القـول بالمادة والصورة كـمبـدأين أساسيين لتركيب الموجودات الطبيعية.

والواقع أن الدارس لفلسفة كل من أرسطو وابن سينا، على اختلاف فيما بينهما، يجد أنهمـا استفادا - وخاصة أرسطو - من نقـد أسلافهما بحيث تولد مـذهباهما من النظر فى مذاهب سابقـيهما ونقدهما لتلـك المذاهب، ويمكن توضيح ذلك بالقول بأن نقد أرسطو لمذاهب سـابقيه أدى به إلى مـذهبه فى العلل الأربع، فهـو ينقد المذاهب التى اقتصرت على علة دون غـيرها من العلل، ينقد الأيونيين الأوائل؛ إذ إنهم كانوا يبـحثـون عن العلة المادية للأشيـاء، وينقـد الفيـثاغـوريين، إذ إنّ اهتمـامهم المفـرط

بالأعداد، يؤدى إلى التركيز على العلة الصورية، وينقد هيراقليطس الذى نسب للنار دوراً مبالغًا فيه، وأنباذوقليدس بمذهبه فى الحب والكراهية، فهما قد ركزا اهتمامهما لإيجاد العلة الفاعلة وحدها، وينقد سقراط؛ إذ إنه إذا كان قد ذهب إلى تعليل كون الأشياء على حالة ما دون غيرها، بأفضلية كونها على ما هى عليه، فإنه قد انتهى إلى العلة الغائية، ومن هذا ينتج أن المادة الحية عند قدامى الفلاسفة الطبيعيين، والعقل عند انكساغوراس الذى يعتبر مبدأ الحركة، والمثل الأفلاطونية فى صورتها الأرسطية، يمكن أن تعطى مجتمعة، بيانًا كاملاً بمبادئ الوجود وعلله.

وإذا كان ابن سينا - كما قلنا فيما سبق - قد نقد أنطيفون ومن تبعه فى مذهبه من القائلين بالمادة دون الصورة، فإنه ينقد فريقًا آخر، وهو القائل بالصورة دون المادة، وإذ تم له نقد نظريتى الفريقين؛ فقد أتيح له بعد ذلك التعبير عن الجزء الإيجابى من مذهبه ، وهذا هو تسلسل نظرية ابن سينا، جانب نقدى يبين فيه الأسس الخاطئة التى استند إليها بعض الفلاسفة؛ ومن ثم فآراؤهم التى بنوها على هذه الأسس خاطئة أيضًا، ثم جانب إيجابى يعبر فيه عن مذهبه.

قلت: إن ابن سينا ينقد الفريق الآخر، فيرى أنهم استخفوا بالمادة أصلا قائلين: إنها إذا كانت موجودة فى الموجودات، فإن سبب ذلك ظهور الصورة بآثارها فيها، والمقصود الأول هو الصورة؛ فمن أحاط علمًا بها فقد استغنى عن الالتفات إلى المادة، وإلا كان متدخلا فيما لا يعنيه.

وهذا المذهب خاطئ فى نظره؛ إذ إنهم قد أسرفوا فى استبعاد المادة، كما أسرف الفريق السابق فى استبعاد الصورة، وهذا يؤدى إلى تعذر البحث فى العلوم الطبيعية؛ إذ إنها تبحث فى المادة والصورة من جهة تغيرها وكونها وفسادها، والصور تحتاج - لكى تتحقق فى الوجود - إلى المادة، فكيف تستكمل معرفتنا إذن بالصورة، إذا استبعدنا المادة؟ إن الصورة النوعية مفتقرة إلى مادة معينة تلزم لوجودها.

وبهـذا يتم لابن سينا الجـمع بين المادة والصـورة، فالطبيـعى محـتاج للإحـاطة بالصورة والمادة جـميعًا، الصـورة تكسبه علمًا بهـوية الشىء بالفعل أكـثر من المادة، والمادة تكسـبه العلم بقـوة وجوده فى أكـثر الأحـوال، ومنهـما يتم لنا العلم بجـوهر الشىء.

أنواع العلل عند ابن سينا:

١- العلة المادية: La Cause Materielle

يذهب ابن سينا إلى أن العلل أو المبادئ المادية تشترك فى مـعنى يعمها، وهو أنها فاعلة فى طبائعـها لأمور غريبة عنهـا، ولها نسبة إلى المركب منها ومن تلك الهـيئات، ولها نسبة إلى تلك الهيئات نفسها.

فالعلة المادية أو العنصرية إذن هى العلة التى هى جـزء من قوام الشئ، يكون بها الشئ هو ما هو بالقوة، وتستقر فيها قوة وجوده.

ولكن هذه العلة المادية لا تكفى وحدها فى تصور العلية بالنسبة للموجود، إذ إنها علية انفعال سلبية، بل يجب أن يضاف إليـها الاستعداد، وتنسب إلى الفاعل والغاية، ولهذا كان من الضـرورى بالنسبة لابن سينا دراسة بقيـة العلل حتى تكتمل نظرته إلى علل الموجودات.

٢- العلة الصورية: La Cause Formelle

هذه هى العلة الثانية التى يقـول بها ابن سينا لبيان علل الموجـودات، وبها تكتمل علتا الموجـودات من جهة طبيعـتها، إذ لابد من القول بالعلتين مـعًا، وقد اتضح ذلك حين مناقشـتى لنقده مذهب القائلـين بعلة واحدة دون غيرها، سـواء كانت هذه العلة مادية أو صورية، فإذا كان الفعل يتعلق بالمادة من جـهة أنه فيها، وأنها بالقوة قابلة له كالنجـارة فى السرير، فإنـه يتعلق بالصورة من جـهة أنه يفيـدها ويحصلهـا، كالشكل والتأليف بالنسبة للسرير.

ويذهب ابن سينا إلى أن العلة الصورية، تقال على نواح شتى، ومجملها أنها تفيد تقويم المادة، وتفيد الشكل والتخطيط، وأنها تعد حقيقة كل شئ، كان جوهرًا أو عرضًا، دليل هذا أن الصورة كعلة صورية، تعد بالقياس إلى المركب منها ومن المادة جزءًا بالفعل، أما وجود المادة فلا يكفى فى كون الشئ بالفعل، بل فى كونه بالقوة، وقد سبق لابن سينا الإشارة إلى ذلك حين نقد أنطيفون، وبين ن الشئ لا يعد هو ما هو من جهته مادته، وإنما بوجود الصورة يصير الشئ بالفعل.

هذه العلة الصورية تأتى أهميتها فى أنها تقوم العلة المادية، ولذلك إذا كان واجب العالم الطبيعى، أن يكون ملمًا بالعلل الأربع، فإنه يجب عليه على سبيل الخصوص أن يحيط علما بالصورة حتى تتم إحاطته بمدلول المعية، أما العالم الرياضى فيكفيه معرفة العلل الصورية فقط.

فالعلة الصورية إذن - بناء على التحليل السابق - هى العلة التى هى جزء من قوام الشىء، يكون بها هو ما هو بالفعل، وتكون هذه العلة بالنسبة للمادة كأنها مبدأ فاعلى لو كان وجودها بالفعل يكون عنه وحده.

٣- العلة الفاعلة: La Cause Efficiente

إذا كان أرسطو قد ذهب إلى أن مبادئ الأشياء بعضها يوجد فى الشىء كالمادة والصورة، وبعضها خارج الشىء كالفاعل والغاية، فإن ابن سينا يتابعه فى ذلك، ويفرق - كما أشرت - بين علتى ماهية الشئ وعلتى وجوده، أى بين المادية والصورة من جهة، والفاعلية والغائية من جهة أخرى، وإذا اجتمعت علتا الماهية وعلتا الوجود، فقد أمكننا معرفة حقيقة الشئ، أى: معرفة علله الأربع سواء الموجود منها فى الشئ أو الموجود منها خارج الشئ.

ودراسة ابن سينا للعلة الفاعلية والعلة الغائية ترتبط بكثير من المجالات الميتافيزيقية، إذ إنّ ابن سينا كثيراً ما تطرق فى دراسته للعلة الفاعلة والغائية إلى بحث

موضوعـات تدخل في مجال الإلهيات، ولذلك نجـده يفصل كثيراً في دراسـته لهاتين العلتين، فدراسـته لممكن الوجود وواجب الوجود، ودراسـته لنظرية الفيض، وربطه بين ذلك وبين المطالب الدينية والكلامية، كل ذلك نجد له عـلاقة وثيقة بدراسته لعلل الموجودات، وهذا وإن كنا لا نجـده عند أرسطو، فإننا يمكن أن نلاحظه إلى حد غـير قليل في مذهب الصدور في الأفـلاطونية المحدثة، وهذا يشير إلى التـأثير الأفلاطيني في مذهبه في العلل بالإضافة - كمـا قلت - إلى جوانب دينية لا يمكن إغفالها ويمكن للدارس ملاحظتها.

٤- *العلة الغائية*: La Cause Finale

إذا كان من واجب العالم الـطبيعي دراسة العلة المادية والصوريـة والفاعلة، فإنه يجب عليه أيضاً الاهتـمام بدراسة العلة الغائية، إذ إن الغـاية هي علة المادة التي تختار من أجل هذه الغـاية، وليست هي علة للغـاية، كما أنهـا تعد المبدأ الذي يـعين الفعل ويدفع إليه، والذي يمكن أن يوجد في تعريف الأشياء وتصورها ذاتيا.

فمـا هذه العلة الغائيـة، وما تصـور ابن سينا لها، ومـا علاقـتها بالعـلل الثلاث السابقة؟

يذهب ابن سـينا إلى أن الغاية هي المـعنى الذي لأجله تحصل الصـورة في المادة، وأنها الخـير الحقيـقي، أي ما لأجله يكون الشئ، ويوضح لنا ابن سينا ارتبـاط الغاية بالخير الحقيقي بالرجوع إلى فـكرة تناهي العلة الغائية في الوجود، فيذهب إلى أنه إذا كانت العلة الغائية أو التمامية هي التي تكون سائر الأشياء لأجلها، ولا تكون هي من أجل شئ آخر، فإنه ينتج عن هذا وجوب تناهيهـا، دليل هذا أن من يعتقد كون العلل الغائية تسـتمر واحدة بعد أخرى، فـقد أداه هذا إلى أبطال العلل التمامية ذاتـها، كما أبطل طبيعة الخير التي هي العلة التمامـية، فالخير هو الذي يطلب لذاته وسائر الأشياء تطلب لأجله، وإذا كان شيء يطلب بشيء آخر، كان نافعاً لا خيراً حقيقيًا.

فالعلة الغائية إذن سبب وعلة للصورة الموجـودة عن الفاعل فى الهيولى، ومسبب ومعلول فى وجودها لتلك الصورة.

مـثال ذلك: إنه عن طريق الغـاية المعقـولة عند النجـار مثـلا، حصلت الصـورة الموجودة فى السرير، وبالصورة الموجودة فى السرير حصلت الغاية المعقولة فى الوجود والأعيان.

فهـو يذهب إلى أن الموجودات بعضـها بالفعل من كل وجـه، وبعضها من جـهة بالفعل ومن جـهة بالقـوة، ومن المستحـيل أن يكون شيء من الأشيـاء بالقوة من كل جهة، ولا ذات له بالفعل، بل لابد أن يكون من شأن كل ذى قوة أن يخرج عنها إلى الفعل المقابل لها، وإذا امتنع ذلك فلا قوة له.

- ٣ -

تبدأ الفلسفة الحديثة فى القرن السادس عشر بالإقرار بأنّ الأجسـام - أى: الطبيعة - موجـودة، والأجسام موجـودة، وعلمنا بوجودها محـقق عمليًا، وإن لم يكن فى مـثل يقين علمنا بذاتـنا، يدل على وجـودها: أولاً - أن الذهن لا يسـتطيع إحـداث صورها من تلقاء نفسه، وكل فاقد حاسة فهو عاطل من المعانى المتعلقة بتلك الحاسة، كالأكمه فـإنه عاطل من معانى الألوان ولا يتصورها إن أمكن وصـفها له، ثانيًا - أننا نميز المعنى الآتى من الحس، والمعنى الآتى من الذاكرة، فالأول مفروض علينا، والثانى تابع للإرادة تذكـره أو لا تذكره، وإن مـا يصاحب الأول من لذة أو ألم لا يصـاحب الثانى، ثالثًا - أن الحـواس يؤيد بعضها بعـضًا، فالذى يرى النار يستطيع أن يمسـها إن شك فى وجـودها، وحينئـذ يحس ألمًا لا يمكن أن يحس مـثله لو كان إدراكـه مجـرد تصور، على أن معانينا ليست صور الأشياء أو أشباهها، وإنما هى علامات دالة عليها، كما أن الألفاظ لا تشـبه المعانى التى تقوم فى النفس حال سماعهـا ولكنها تدل عليها، إن جواهر الأجسام خافيـة علينا كل الخفاء، ولكنها بقوة أو كيفية فيهـا تثير فينا معانى

هى عبـارة عن انفعـالنا بتأثيـرها، والكيفيـات: أولية وثانوية، الكيـفيـات الأولية هى الامتداد والشـكل والصلابة والحركة، وهى واقـعية موضـوعية ملازمة للأشـياء فى جميع الأحوال وإن كانت لا تمثلها حـق التمثـيل، فإن فكرة الامتداد غامضة لا تفسر وحدة الجـسم أو تماسك أجزائه، وهى مـتناقضـة لتناقض الانقسـام إلـى غيـر نهاية، والكيفـيات الثـانوية هى اللون والصوت والطـعم والرائحة والحرارة والـبرودة، وهى ليست للأجـسام فى أنفسها، وإنمـا هى انفعالاتها بتـأثير الكيفيات الأولـية فى الحواس بحسب حجمها وشكلها وحركتها، فعلى كل حال نحن لا ندرك سوى انفعالنا بالأشياء، والجسم عبارة عن كيفيات مؤتلفة فى تجربتنا.

والخلاصـة أن معـرفتنا مـقصـورة على التجـربة الظاهرة والباطنـة، فيتـعين على الفلسـفة أن تقنع بمـا يدرك بالملاحظة والاستـقراء فـحـسب، وأن تعدل عن المسـائل الميتـافيزيقـية وعن المناهج العقليـة، وتلك نتيجـة المذهب الحسى الذى بعثـه روسلان وجدده أوكان وهـوبس وبيكون، وسيكون لهذه النتيـجة ما بعدها؛ فـإن لوك ما يزال يعتـقد بفـاعلية الذهن، ولكن سيـأتى فلاسـفة من الإنجليز بنوع خـاص ينكرون هذه الفاعلية ويفسـرون الفكر كله بتداعى المعانى تداعيًا آليًا، فيـضمون المذهب الحسى إلى صورته القصوى.

يذهب جون تولاند (١٦٧٠ - ١٧٢٠) إلـى أن الطبـيـعـة جـوهر فـاعل حى، وليست جوهراً سـاكنًا قابلاً للحركة من خارج كـما تصورها ديكارت، وأن السكون لا يوجد إلا بالإضـافة إلى الحواس، فلا حاجـة لافتراض النفس، سواء أكـانت كلية أم جزئية، وبذلك يسقط المذهب الثنائى، والفكر وظيـفة من وظائف المادة تقوم بها متى توافر لها التركيب المطلوب مثل تركيب المخ؛ فـالفكر وظيفة المخ كما أن الذوق وظيفة اللسـان، وقد خلق الله المادة فـاعلة، وهو يدبر حركـات الطبيـعة فـيتـحقق مـا فـى الجمادات والأحيـاء مـن نظام، ومعنى هذه العبارة الأخيـرة أن تولاند كان واحداً من «الطبيعـيين» المؤمنين بالله كصانع للعالم، المنكرين لعنايتـه وللوحى وللنفس وللآخرة! وكانوا كثيرين دعوا deists.

ولما كان المذهب المادى يستتبع الاسمية، فقد أنكر هوبس T. Hobbes (1588 - 1679) المعانى المجردة، وقال: إن كل ما هنالك أسماء تقوم مقام الصور الجزئية، وفسر الحكم بأنه تركيب ألفاظ بحيث تعنى القضية الموجبة أن الموضوع والمحمول اسمان لشىء واحد، وتعنى القضية السالبة أن الاسمين يختلفان فى الدلالة؛ وفسر الاستدلال بأنه تركيب قضايا، وقال: إن نتائجه ليست منصبة على الأشياء بل على أسمائها، أى أننا بالاستدلال نرى إنْ كنا نحسن أو نسىء تركيب أسماء الأشياء طبقًا للعرف الموضوع فى تسميتها، وفى هذا يقول ديكارت فى ردوده: «من ذا يشك فى أن الفرنسى والألمانى يتصوران نفس المعانى أو الاستدلالات بصدد نفس الأشياء مع تصورهما ألفاظًا مختلفة كل الاختلاف؟ . . إذا كان هذا الفيلسوف يسلم بأن الألفاظ تدل على شىء، فلم لا يريد أن تكون ألفاظنا واستدلالاتنا متجهة إلى الشىء المدلول عليه لا إلى الكلام نفسه؟».

ومتى كان الإحساس المصدر الوحيد للمعرفة، كانت معرفتنا مقصورة على ما تتناوله بالفعل من الماديات المحدودة، فامتنع علينا العلم بالعالم فى جملته، مقداره ومدته وأصله، وامتنع علينا من باب أولى العلم بغير المتناهى، وهوبس ينكر إمكان التدليل على وجود الله بالوقوف عند حد فى سلسلة العلل، ويزعم أن كل علة فهى متحركة بالضرورة لأن شيئًا لا يتحرك بفعل شىء لا يكون هو نفسه متحركًا، وهكذا نتداعى إلى غير نهاية، وهو لا يرى أنه بهذا القول يسقط مبدأ العلية الذى يستند إليه، إذ إنه يجعل من جميع العلل معلولات فلا يصل إلى علة بمعنى الكلمة، ويخلط بين سلسلة العلل المتعاقبة بالعرض، وفيها يمكن التداعى إلى غير نهاية، وبين سلسلة العلل المترتبة بالذات، وفيها يجب الوقوف عند حد، وهو يقول ضد ديكارت: إن غير المتناهى يجب أن يؤخذ بمعنى معدول، أى: بمعنى ما لا نبلغ إلى نهايته، وإن لفظ غير المتناهى لا يدل من ثمة على موجود حقيقى أو خاصية محصلة لموجود ما، بل على قصور عقولنا وانحصار طبيعتنا، فيخلط بين الموجود فى نفسه وبين طريقة تخيلنا إياه، على أنه يصرح فى مؤلفاته السياسية بأننا إذا ارتقينا فى سلسلة العلل انتهينا إلى علة

سرمدية لا علة لها، وذلك لأنه يعترف بالدين لأسباب عملية لا نظرية كما سنرى، ويقرر أنه لا يجوز أن نطلق على الله الألفاظ المقولة علينا وعلى الموجودات المتناهية، كالألم والاحتياج والعقل والإرادة، وأن الألفاظ المعدولة وأسماء التفضيل مقبولة وحدها فى حق الله لأنها تدل على إعجابنا وخضوعنا لا على ماهية الله؛ بل إن لفظ اللاجسمى إذ نطلقه على الله ما هو إلا صفة تشريفية ليس غير، لأن كل موجود فهو جسمى.

غير أن هوبس يعترف بأن الصلة القياسية منقطعة فى نقطتين: الأولى نقطة الانتقال من الميكانيكا إلى علم الطبيعة حيث نضطر إلى وقف القياس لنرى أى الظواهر هى الواقعة بالفعل من بين الظواهر الممكنة، فنكون مبادئ علم الطبيعة بتحليل تلك الظواهر، والنقطة الثانية نقطة الانتقال من علم الطبيعة إلى علم الإنسان والسياسة، فإن المبادئ ههنا هى الميول والانفعالات، وهى لا تستنبط مما سبق، بل تدرك فى النفس وتوضع كمقدمات جديدة للقياس، وبالفعل كتب هوبس فى الإنسان والسياسة قبل أن يكتب فى القسمين الأولين من فلسفته، ونبه على أن لا بأس فى ذلك، لأن القسم الثالث يقوم على مبادئه الخاصة، فلا يحتاج إلى القسمين الأولين من فلسفته، وهذا يعنى فى الحقيقة استحالة معالجة الظواهر جميعًا بمنهج واحد يتقدم من البسيط إلى المركب، أى: استحالة رد الظواهر جميعًا إلى الحركة وقوانينها، وفى هذا نقض مبدئى للمذهب المادى.

ذكرت سابقًا أنه ظهر اتجاه يذهب إلى أن المادة جوهر فاعل حى، وليست جوهرًا ساكنًا قابلاً للحركة من خارج كما تصورها ديكارت، وأن السكون لا يوجد إلا بالإضافة إلى الحواس، فلا حاجة لافتراض النفس، سواء أكانت كلية أم جزئية، وبذلك يسقط المذهب الثنائى، والفكر وظيفة من وظائف المادة تقوم بها متى توافر لها التركيب المطلوب، مثل تركيب المخ؛ فالفكر وظيفة المخ كما أن الذوق وظيفة اللسان، وقد خلق الله المادة فاعلة، وهو يدبر حركات الطبيعة فيتحقق ما فى الجمادات والأحياء من نظام، ومعنى هذه العبارة الأخيرة أنّ أصحاب هذا الرأى من «الطبيعيين»

المؤمنين بالله كصانع للعالم، المنكرين لعنايته وللوحى وللنفس وللآخرة! وكانوا كثيرين ويطلق عليهم deists.

ويذهب هذا الاتجاه إلى أن الطبيعة مجموعة كيفيات محسوسة، وأن الله مجموعة معلولات، فلا جوهر، ولا بقاء متصل فى الزمان، ولا قوة فاعلية، فتنتهى فى الميتافيزيقا إلى الشك والعدمية، وفى الأخلاق إلى الأنانية من حيث إنه ليس لغيرنا وجود جوهرى.

وجاء دارون (1882 - 1809) C. R. Darwin وأكد هذا الاتجاه بعد أن قرأ عام (١٨٣٨) كتاب ملثوس Malthus فى مسألة السكان (١٧٩٨) ففكر فى أنه لابد أن يكون السبب تنازع الحيوان على القوت، وأن الحياة «صراع فى سبيل البقاء»، وكان قد عنى بتجارب مربى الحيوان ورآهم يحصلون على أصناف جديدة بالمزاوجة بين الأفراد الذين يلاحظون فيها تغيرات ضئيلة ملائمة، فقدر أن الأفراد الذين يكتسبون وظيفة أو عضواً ملائمًا لظروف حياتهم أقدر على الصراع من العاطلين من تلك الوظيفة أو ذلك العضو، فيحسن الأولون نوعهم وينقرض الآخرون، فهناك إذن «انتخاب طبيعى» يشبه الانتخاب الصناعى إلا أنه خلو من القصد والنظام، فلا يدل على علة التغير بل على أثره ونتيجته، ثم قدر أن القرابة بين الأنواع المندثرة والأنواع الباقية تفسر بأن هذه صور عليا من تلك.

فانتهى دارون إلى أن الأنواع الحالية على اختلافها يمكن أن تفسر بأصل واحد أو ببضعة أصول نمت وتكاثرت وتنوعت فى زمن مديد بمقتضى قانون الانتخاب الطبيعى أو بقاء الأصلح، وهو القانون اللازم من تنازع البقاء، وقوانين ثلاثة ثانوية هى: أولاً قانون الملاءمة بين الحى والبيئة الخارجية؛ وثانيًا قانون استعمال الأعضاء أو عدم استعمالها تحت تأثير البيئة أيضًا بحيث تنمو الأعضاء أو تضمر أو تظهر أعضاء جديدة تبعًا للحاجة؛ وثالثًا قانون الوراثة، وهو يقضى بأن الاختلافات المكتسبة تنتقل إلى الذرية على ما يشاهد فى الانتخاب الصناعى ، فالنظرية الدروينية آلية بحت تستبعد كل غائية ولا تدع للكائن الحى قسطًا ما من التلقائية كالذى تدعه له نظرية لامارك، بل

تعتمد على محض الاتفاق أو الصدفة فى حياة النبات والحيوان، وهى لذلك لا تستتبع الترقى المطرد فى جميع الأحياء كما ظن البعض، فاعترضوا عليها ببقاء الحيوانات، فإن دارون كان قد قال: إن الحى يبقى على حاله ما لم تضطره الظروف إلى صراع قوى للبقاء، وأن لا ميزة ترجى للدودة فى اكتسابها أعضاء أكثر كمالاً ما دامت ظروفها على حالها، وعلى ذلك فقد يحدث الانتخاب الطبيعى تقهقرًا إلى صورة أبسط إذا ما تبسطت البيئة لسبب من الأسباب، فتضمحل بعض الأعضاء وتضمر لزيادتها عن الحاجة.

وقد صب هذا الاتجاه نفسه فى بناء الفلسفة الوجودية، هذه الوجودية ما هى إلا لون من ألوان المذهب الحسى، فإنها تنكر المعنى الكلى وتغلو فى الإنكار حتى تأبى أن تقيم وزنًا لوجوه الشبه بين أفراد النوع الواحد، وهى وجوه بادية للعيان، فلا تنظر إلى الجزئى إلا بما هو كذلك، فتعتبر أن الماهية هى الإنية، أى: جملة الأعراض المخصصة للجزئى، فتقول: إن الوجود سابق على الماهية بهذا الاعتبار، ولشرح هذا الاتجاه اكتفى هنا بالحديث عن يسبرز وسارتر.

يرى يسبرز أن الشامل الذى يكون الوجود ذاته إياه بوصفه محايثة، فهو العالم، إنّ الآنية تتحقق على شكل وجود فى العالم، ومجموع الآنيات هو العالم، والعالم هو فى مجموعه آنية تتقدم على هيئة موجود محدد الموضوع، أما العالم بوصفه موضوعًا للعلم فهو شىء غريب عنى، وبرغم ذلك فإننى أستطيع إدراك العالم لأننى فيه أحقق إمكانياتى.

ويميز يسبرز بين أربع مناطق، كل منطقة تفترض المنطقة الأدنى افتراضًا سابقًا: أما الأولى فهى الطبيعة اللاعضوية، والثانية هى الحياة العضوية، والثالثة هى النفس بوصفها تجربة باطنة، أما المنطقة الرابعة فهى الروح Geist، أى النفس العاقلة فى الفلسفة التقليدية، ونظرية يسبرز هذه تختلف عن نظرية صمويل الكسندر فى التطور الانبثاقى emergent evolution فخصائص أو كيفيات المستويات الدنيا ليست المتضمنة –

فى نظر يسبرز - فى المستويات العليا، ذلك أن المناطق الأربع ليست متصلة بعضها مع بعض، فلكل منها حقيقتها النوعية الخاصة، فالقوانين التى تطبق على المادة، مثلا، لا يلزم أن تستخدم وأن تطبق على الحياة، وكذلك الأمر بالنسبة للروح، فهى مختلفة من حيث النوع عن الحيـاة، أما الكسندر فهو يرى أن مقـولات المكان والزمان تطبق حتى على منطقة الروح، بعكس يسبرز الذى يرى أن لكل منطقة مقولاتها النوعية الخاصة، ولعل نظرية يسـبرز هذه قـريبة الصلـة بنظرية هارتمان فى مراتب أو طبـقات الـوجود Seinsstuged، وخاصة فيمـا يتعلق باعتراف يسبرز الضمنى بقانون اسـتقلال المستوى الأعلى بالنسـبة إلى الأدنى، لكن اهتـمام يسبـرز الأساسى هو أن يقـاوم الاتجاه الذى يرمى إلى جـعل إحـدى المناطق هى المـطلقـة أو الكل فى الكل، وإخـضـاع المناطق الأخرى لمنطقهـا وقوانينها، والفلسفة يجب أن تتـجنب الوقوع فى أخطاء النزعة المادية والنزعة الحيوية، وكـذلك النزعتان: النفسية المتطرفـة والوجودية المتطرفة، فليس لدى علم الفيزياء وعلم النفس والإنسانيات، معيار عام، ولا يمكن أن تنظم وفق مقياس أو محـك واحد، ذلك أن كل نظام يخـفق إذا ما ادعى أنه هو النظام الـوحيد الصـائب والحق، فالكون فى مجموعه لا هو بموضوع ممكن لعلم كلى عام، ولا يمكن أن يصبح موحدا بفلسفة تنظيمية، أى: تدخله وتوحده فى نظام أو مذهب، إنّ تفتيت «الواحد» وتجزيئه كيما يكون مـوضوعا للمعرفة، مسألة تجعل من يسبـرز فيلسوفا يسير فى طريق جديد، يختلف عن طريق الفـلسفة التقليدية التى حـاولـت دائمًا الوصول إلى كليات ينطـوى تحتها عالم الواقع بأسره.

والحقـيقة - بالنسـبة للآنية التـجريبيـة - هى كل ما يبعث على الرضـا، ويحقق الإشباع، ويدر النتائج العملية النافعة، أما اللاحقـيقية فهى كل ما يضر بالحياة وكل ما يجعلها عقيمة متجهمة، ففى عمليتى الإرادة والمعرفة اللتين تمارسهما الآنية التجريبية لا يكون للحـقيـقة صـدق عام كلـى، ولا يقين ملزم ضرورى، «إنّ لا حـقيـقة الآنيـة التجريبية هى حقيقة البراجماتيـة». فالحقيقة هى ما تتطلبه الحياة وتطلبه، وهى ما يدر النتائج، وعلى هذا، تصبح الحقيقة نسبية.

إننى أعـيش بجـسدى فى مـحـيط أو بيـئة، واتصل بهـا بواسطة أدوات وصـور التخاطب الاجـتماعى، واللغة، وسلوكى فـى مجموعه، وبالتـالى ، فأنا أتموضع فى هذه البـيئة، وعندمـا تتمـوضع هذه الصور المخـتلفة لتـحققـى الوجودى existential realization، فإنها لتصبح موضوعات للبحث العـلمى، بوصفها وظائف فسيولوجية، أو تجازب نفـسيـة، أو أساليب اجـتماعـية للسلوك، لكن مـا يصبح على هـذا النحو موضـوعا للبحث - مثل المادة والحـياة والروح والوعى - لن يعد هو الشـامل الخاص بالآنية التـجريبيـة، ذلك أنه ينظر إلى كمـا لو كنت نمطا للوجود بين غـيره من الأنماط كأننى موضوع، ليس إنسانيا بعد - إننى بوصفى إنسانـيا استشعر حالة وجودية حية - أساسها غامض غير معروف - تشـملنى وتجعلنى أوجد بوصفى جزءًا فعـالاً فى جسد الإنسانيـة، لكننى عنـدما أتموضـع - أنا وغيـرى - من هذا الشامل، فإننا نصيـر عالما لأنفسنا، فنقابل بعضنا البعض بوصفنا مـوضوعات فى العالم، موضوعات ذات وجود مادى وزمـانى ، وتظهر الذات حـية، حسـاسة، مـلاحظة، نتوحد مـعهـا على نحو تموضعى (أو متموضع) obiectifyingly.

وكـما أننـى آنية تجـريبـية، فـأنا أيضًا وعى بما هو كـذلك (شـعـور بوجه عـام) Eewuscstsein uberhaupt، فكل حيـاة غير حـياة الإنسـان ما هى إلا مجـرد آنية فى محيط أو بيئة، والآنيـة الإنسانية تظهر خصبة مليئة، لأن أحـوال الشامل تدخل فيها، وأنا بوصفى مجرد وعى للآنية، فـلا أكون سوى جزء غير متميز معـتم من البيئة، أما بوصفى وعيا بما هو كذلـك، فأنا أحقق وضوحا فى التأمل، يبدو فيه كل شىء داخلا فى ثنائيـة الذات - الموضوع، وكل ما يدخل فـى هذه الثنائية هو وحـده الذى يصبح بالنسبـة لنا موضـوعيا، ووجـودا ثابتا، والوعى - بما هو كـذلك، هو - إن صح هذا القـول - جهـاز الاستـقبـال الذى يمد - عن طريق مـقولاتـه - الأشيـاء بما يجعلهـا موضـوعية، فعلى هذا النحـو يتجلى كل شىء موجـود فى صورة موضوعـية، وعن طريق هذا التثبيت يكون قابلا للتواصل.

ومجمل القول فى مسألة العلو عند يسبرز أن العلو هو الحقيقة الواقعية، أى: الفعلية التى ليس وراءها شىء، أى: الوجود المتحقق تحققا فعليا، ولذلك فإن العلو يشملنا كأنه إطار أو محيط لا نقوى على الخروج منه، إذ ليس خارج الوجود شىء نخرج إليه.

وواضح أن يسبرز لابد أن يرفض كل فلسفة واحدية، وكل مذهب ينغلق - بدعوى معرفة الواحد - داخل نظرة أحادية دجماطيقية، لكننا نقع فى الخطأ ونبعد عن الصواب، إذا ما اعتقدنا أن يسبرز بفضه للنزعة الواحدية، يأخذ النزعة المقابلة التى تقول بالكثرة، فمذهب الكثرة يرى رأيا دجماطيقيا مؤداه أن ليس ثمة واحد، وأن الكثرة غير مرتبط بعضها ببعض، وبذلك يؤكد - على نحو فيه مفارقة - الارتباط الذى ينكره، ومن هذه المقدمات لابد ليسبرز أن يرفض نوعين من المذاهب، يحاول كل منهما أن يقدم نظاما للعالم مغلقا، فالوضعية التى تعمم التفكير الميكانيكى والواقعية التجريبية، تتخذ الخطوة الخاطئة من الناحية المنهجية، التى تنتقل من الخاص إلى العام، ومن الجزء إلى الكل، أما المثالية فهى - من ناحية أخرى - إما أن تجعل الأفكار موادً materializes the ideas أو تردها إلى حقائق صادقة valid، وكل من المذهبين (الوضعى والمثالى) يخضع الوحيد والخاص للكل والعام، وكلاهما بغض النظر عن الحقيقة الإنسانية، يحول الفرد العينى الملموس إلى موضوع تجريبى أو إلى فكرة فارغة.

وموقف سارتر فيما يتعلق بأصل العالم ووجود الله (وهما مشكلتان ميتافيزيقيتان حسب اصطلاحه) يمكن أن يوجز على النحو التالى :

ليس ثمة إلا نوعان من الموجودات: الموجود فى ذاته، والموجود لذاته، والموجود الواقعى هو الـ «ما هو - فى - ذاته» (ولنرمز له بالرمز س) أما الموجود الثانى فهو الوعى الإنسانى، أو الـ «ما هو - لذاته، الذى هو فى الواقع سلب للموجود الواقعى الحقيقى (ولنرمز له بالرمز ص)، وس لا يمكن أن يكون هو الله، لأنه كثيف وأصم،

وص لا يمكن أيضاً أن يكون هو الله، لأنه فـى أساسـه وجـوهره، ناقص، ويجيء - من الناحية الأنطولـوجية - بعد س، وكذلك لا يمكن لمجـموع س + ص أن يقدم لنا تصور الله س ٠ + ص ما هو إلا تحطيم لـ س، فإله غير واع لا يكون إلهاً.

والنتيجة هى أن البـحث عن أصل العالم، بحث لا جدوى منه ولا معنى له، إنه اهتمام لا ضرر منه، لكنه لا يفضى إلى نتيجة أيا كانت.

يبدأ سارتر كتابه «الوجود والعدم» بالتـفرقة بين ضربين من الوجود: أحدهما «ما هو - لذاته» pour-soi (= الوعى. الكوجـيتـو)، والآخر هو «مـا هو - فى - ذاته» en-soi (الذى يتوحد مع عالم الأشياء، ومع الموضوعـية)، ويتميز هذا الأخير بأنه لا يتعلق بذاته، أى: لا تربطه بنفسه علاقة ما، إنه هو ما هو، بمنأى عن كل تغير وتحول وزمـانية (التى لا تظهـر إلا «بما هو - لذاته»)، وفى حـالة من الإمكان contingence الكامل، وعلى العكس من ذلك نجد أن «ما هو - لذاته» - الـذى يتوحد مع الموجود الإنسانى - هو الذات الحرة الـتى تخلق وتصنع باستمرار وجـودها، ويخصص سارتر معظم كتابه لتحليل بناء هذا الـ «ما هو - لذاته» تحليـلاً انطولوجيا فنومنولوجيا، ويبدأ بالسؤال عـن العلاقـة أو الصلة rapport التى تقـوم بين الـ «مـا هو - لذاته» والـ «ما هو - فى ذاته»، وواضح أن سارتر يتبع هيدجر فى فهمه للذاتية والموضوعية.

و«الوجـود والعدم» هو - كـما يـدل على ذلك عنوانه الفـرعى - «محـاولة لبناء أنطولوجيا فنومنولـوجية»، والأنطولوجيا هى - كـما رأينا - وصف لبناءات الوجود، وهى تتميز عن الميـتافيزيقا بوصفها بـحثا فى أصل هذا الوجود، وداخل هذا الوصف الأنطولوجى، يحـصر سارتر نفـسه، فهـو يتبع كل من هوسـرل وهيدجر فى رفـضه للثنائية الكنتـية: ثنائية الوجود والظاهرة، ذلك أن الوجود - فى نظره - هو مـجموع الظواهر، فليس ثمة موجود وراءها يختلف عنها، بعبارة أخرى : إنّ الوجود هو كلية تجلياته.

وواضح أن سارتر فى مثل هذا التأمل الميتافيـزيقى، يستخدم - بمهارته المعهودة - الفكرة الشائـعة، فكرة الـ «ما هو لذاته»، فـمنذ أن قرر دفـعة واحدة وقـاطعة - فى

الصفحـات الأولى من كتابه - أن الوجود هو فـقط الـ «ما هو - فى - ذاته» وأن الـ «ما هو - لذاته» ما هو إلا خواء وفراغ، قيمتـه كلها تتمثل فى أنه يجعل الوجود يظهر وقابلا لأن يعرف، منذ هذا التقرير وما من مكان هناك لأى موجود آخر أيا كان.

-٤-

هل الفن تقليـد، أم إبداع؟ فبـاستـعـراض عصـور الفن المختلفـة حتى المدرسـة التأثيرية، نجـد أن العالم الخارجى مرجع الفن والفنانين، وعلى الرغم من اخـتلافات الفنانين فى ترجمته فى عـصور متتالية، وبفرديات متنوعة، وبنقط تركـيز متعددة، إلا أن الطبيعة الخارجـية كانت مصدر الفكرة الفنية ونهايتها، تقـاس جودة الأعمال الفنية بالاقتراب منها، وضـحالتها بالابتعاد عنها، ووصلت الحـالة مع المدرسة التى نبعت فى الأراضى المنخفضة إلى تـقليد غاية فى الدقة لدقائق الأشياء، كـما يظهر ذلك جليًا فى أعـمال الفنان «هانز هـولبين» (١٤٩٧ - ١٥٤٣) الذى كان يبـرز أدق التفاصيل، حتى نسيج القماش ونقشته، وتفـاصيل الأرض والسقف، ويظهر ذلك بوضوح أكثر لو أننا استعـرضنا المدرسة التأثيرية برجالهـا المتنوعة، ونزعاتها المختلـفة، لرأينا أن ثورتها فى الضـوء واللون لم تخرجـها من إطـار الفن كتـقليد، فـأعمـال «فان جـوخ» (١٨٥٣ -١٨٩٠) فى: «غـرفة نومـه»، و«عبـاد الشمس»، و«الحـقول المخـتلفة»، وصـوره الشخصيـة، إنما كان يستلهمها مـن نماذج موجودة أمامه فى الطبيـعة، وكان ذلك شأن «بول سـيزان» (١٨٣٩ - ١٩٠٦) بتـفـاحه المشـهور، ومـناظره الطبيـعـية، وبيـوته الهندسـية، و«بول جـوجان» (١٨٤٨ -١٩٠٣) بنسـائه التاهيـتيـات، وحقـوله ذات المساحات الشـاسعة، ولا تخلو أعمـال «جورج سوراه» (١٨٥٩ - ١٨٩١) الذى نمت على يديه النزعة التنقـيطية، من هذه الحقيـقة، فمرجـعه الأصلى - رغم الفكر الذى كان يخطط به صوره - هو الطـبيعة، كما تبـدو فى حدائقه، وشخوصـه بوجه عام، كذلك الحـال مع «هيلير جرمان إدجـار ديجا» (١٨٣٤ - ١٩١٧)، و«كميل بيـسارو» (١٨٣١ - ١٩٠٣)، و«كلود مونيه» (١٨٤٠ - ١٩٢٦)، و«ألفريد سيسلى» (١٨٣٩

- ١٨٩٩)، و«بييـر أوجـست رنوار» (١٨٤١ - ١٩١٩)، وكل من سـايروا النزعـة التأثيرية.

الإدراك الحسى[٣]: لعل هذا ينقلنا إلى الأساس الذى بنى عليه الفن كتقليد، وهو ما نسـميـه «الإدراك الحسى» perception، ففى هذا الإدراك يعـتقد الفنان أن الحقـيقة الفنية موجودة خارج كيانه، وهو يدأب على البحث عنها وكشفها وتسجيلها، وبخاصة فى الوقت الذى لم تكن فـيه الكامـيرا قد اكـتشـفت بعد، كان هم الـفن ومؤازريه، والذين يرعونه، أن يسجل لهم الحقائق البصرية، والحقائق البصرية تأتى على درجات فى تاريخ الإنسانية، فكلما اتجـهنا إلى الفنون البدائية والقديمة كانت محـاولة التسجيل رمزية أكثر منها واقعية، لكن العامل البصرى واضح فى أن ذاك رجل، وهذا حيوان، وتلك آنية، ويمكن التعـرف على كل من هذه الأشياء بما تحمله من مـضامين بصرية لا نخطئـها، وعلى الرغم من التـحريفات الأولى فـى الفن البدائى، والمصـرى القديم، والفن الإغريقـى، إلا أن هذه التحريفـات كانت تقل تدريجـيًا كلما اقتـرب الفنان من تسجـيل الحقيقـة الواقعية خـارجه، حتى إنه بوصوله لعـصر النهضة الإيطاليـة كشف قواعـد المنظور، والظـل والنور، وبدأت الصـور تظهـر ولها ثـلاثة أبعاد، وترسم فى فراغ، مما جعل الحقيقة البصرية تبدو فى ذروتها.

ولا تخلو أعمال «مـايكل أنجلو» (١٤٧٥ - ١٥٦٤)، و«رافاييل سانزيو» (١٤٨٣ - ١٥٢٠)، و«ليوناردو دافنشى» (١٤٥٢ - ١٥١٩)، من تحـريفات، لكنها تحـريفات لو قيست بتـحريفات «دومنيكو إلجريكو» (١٥٤١ - ١٦١٤) لكانـت أقل بكثير، وفى ذروة الفن بمعناه البـصرى على أيدى فنانـين أمثال: «رمـبرانت فـان رين» (١٦٠٦ - ١٦٦٩)، و«بيـتـربول روبنز» (١٥٧٧ - ١٦٤٠)، و«أوجـين دلاكـروا» (١٧٩٨ - ١٨٦٣)، و«نيكـولا بوسـان» (١٥٩٣ - ١٦٦٥)، و«كلـود لـوران» (١٦١١ - ١٦٨٢)، و«ج. ب. كـاميل كـورو» (١٧٩٦ -١٨٧٥) - يلاحظ أن المحـاولات فى اتجاه إبراز الحقيقـة البصرية، وإن اختلف الفنانون فى كشفها إلا أنهـا باستمرار كانت محاولات وراء كشف الواقع البصرى الذى يوجـد خارج الإنسان: بنظمه، وعلاقاته،

وأبعـاده الثلاثة، ولا يمكن الادعـاء بأن محـاولات الفنانين البـصرية كـانت تخلو من الإبداع، فإن ذلك يعد ادعـاء مغالى فيـه، فعمليات الإبداع هنا مقـصورة على التنظيم التشكيلى داخل إطار الحقيقة البصرية التى كان الفنان لا يستطيع الخروج منها.

ومع ذلك كان هناك تفـاوت بين الفنانين فى نسبة الإبداع فى أعمـالهم التى تسعى إلى تسـجيل الحـقيـقة البـصرية، فـلا تستـوى أعمال «أوجـين دلاكروا» مع أعـمال «جاكلويس دافيد» (١٧٤٨ - ١٨٢٥) مـثلاً، الأول كان أكثر تأليفًا؛ بينمـا الثانى أكثر التزامًا، لدرجة أن تخرج الحقيقة البـصرية فى تكامل ميت طغت عليه الحرفنة والتقنية دون أن يجـد الفنان حـريته التشكيلية، كما هـو الحال مع دلاكروا وبخاصة فى لوحته المشهورة «الحرية تقود الشعب».

وتمتلىء أكاديميات الفنون بالإنتـاج الأكاديمى وبخاصة فى الفترة التى تـسبق الحركة التأثيرية، وهذا الإنتـاج مؤسس على تسجيل الطبـيعة وإظهار الواقع البصـرى بقواعد وأصول محفوظة، وألوان محددة، كان يتوارثها التلميذ عن أستاذه ويورثها لمن سيأتى بعده، وكان لا يسمح فيها بالإبداع، فالأصل أن يلتزم التلميذ بالتعليمات المدرسية التى تمكنه من إبراز تلك الحقيـقة البصرية، وبلندن متحف خـاص لصور الوجوه Portrait Gallery، وهو ملئ بمحاولات لتسجيل سحن الوجوه كـما لو كانت صوراً فوتوغرافية - للتدليل على ذلك، وهى صـور للقادة المشهـورين والسياسيين، وبينهـا صورة لمدام «تسو» صاحبة متحف الشمع المشهور بلندن.

والخلاصـة أن الفن كتقليـد يعنى محـاولة محـاكاة المرئيات فى العـالم الخارجى، ونقل تفاصيلها وخصائصهـا بأمانة، والتقليل قدر الإمكان من العوامل الذاتية فى هذا النقل، أى: يعـتمـد فـى هـذا الصـدد على الإدراك الحـسى، أى: على «ميكانيـزم» الرؤية للتعـرف على الأشياء الخارجيـة وتسجيلها، والعـين حين تدرك الأشياء دون أن يتدخل الوجـدان فى الرؤية، فإنها تنتـهى حتمًا إلى عمليـة تسجيل للمـرئيات، وهذا التسجيل أقدر عليه الكاميرا الملونة وآلة السينما، حيث يمكن بأمانة نقل العالم الخارجى بصورة ملونة دقـيقة، ولكن الإنسان الـفنان شىء آخر، لديه إحساسـات ووجدانات،

ويتأثر ويؤثر، لـذلك اتجه مدخله فى القـرن العشرين على الأخـص إلى رد فعل على المدخل الذى كان سـائداً، وهو الاعتـماد على الإدراك الحسى فـحسب، وعليـه ظهر مدخل جديد مؤسس على الإدراك الكلى conception.

- ٥ -

إذا نظرنا إلى مفهوم الطبيعة في النصوص الهـرمسية، نجدها لا تخرج عن المفهوم الطبيعى / الواقعى، بل تسرى تلك الرؤية فى الشعر المصرى المعاصر بصفة عامة، فى هذا يقول تحوتى:

الجانب الأرضى من الكون
يبدو شاقا متوحشا،
دون نغمات شجيّة.
ولهذا أرسل آمون
جوفه آلهة الفنون؛
لتحيا بين البشر،
وتوحى إليهم بالموسيقى؛
لكى يستطيع الناس
عبادة الخالد.
مع الثناء على النعمة،
فى نغمات موسيقية،
مع تسابيح سماوية

وهكذا، لتنطلق فى عبادة آمون،
مع شكر عميق؛
لأن الكلمات وحدها تُسبّح
عندما يقبلها[٤].

ونجد نفس المفهوم / الـطبيعى / الواقعى فى الفردوس المفقود لـلشاعرالإنجليزى جون ميلتون John Milton.

ومع ذلك فلا يزال لدىَّ شىءٌ من الشك
ولن يَنْقَشِعَ إلا بشرحِكَ وإيضاحِكْ
فعندما أتطلّعُ إلى إطار هذا الكونِ البديعِ، هذا العالمِ
الذى يتكونُ من السماءِ والأرضِ، وأشرعُ فى حسابِ
أحجامِها، فأرى أن الأرضَ نقطةٌ أو حبةٌ
أو ذَرَّةٌ، إذا قُورِنَتْ بالسماء
وما فيها من نجومٍ كثيرة، يبدو أنها تدور
فى مساحات تستعصى على الإدراك (فذلك
ما تدل عليه المسافات فيما بيننا وسرعة عودتها
إلى مواقعها كل يوم) لا لسبب إلا لترسلَ ضَوْءَهَا
حولَ هذه الأرض المُصْمَتَةِ، هذه النقطة الصغيرة،
نهارًا أو ليلاً، وفى كل هذا الإطار الشاسع
لا نفعَ لها سوى ذلك، فإننى بميزان العقلِ كثيراً ما أدهش
كيف أن الطبيعةَ الحكيمةَ الشحيحةَ على نفسها يمكن أن ترتكبَ
هذه التناقضاتِ الصارخةَ، فتخلقَ بأيدٍ بَسَطَتْها كل البَسْط
أجرامًا كثيرةً أشرفَ وأسمى،
وأعظمَ وأشدَّ تنوعًا، لهذه الغاية وحدها،
حسبما يظهرُ لى، وأن تَفْرِضَ عليها أنْ تدورَ فى أفلاكِها
دوراتٍ دائبةً لا تهدأ، ويومًا بعد يومٍ

تتكررُ، وَالأرضُ ساكنةٌ كسولٌ،

وكان ينبغى لها أن تتحركَ بسبب صِغَرِ نطاقها،

إذ سُخِّرَ لها ما هو أشرفُ وأسمى منها، فتحققَ

غايتَها دونَ أدنى حركةٍ، وتتلقى

المكافأةَ مما تعودُ به تلك الرحلاتُ المُسَخَّرةُ لها،

دفئًا وضَوْءًا، وهى رحلاتٌ تجرى بسرعةٍ لا تقدرُ عليها المادّة

بل لا أجدُ أرقامًا تستطيعُ وصفَ تلك السرعةِ الخارقة[٥].

ونجد نفس الروح فى الشعر الألمانى أيضا.

الشاعر الألمانى اوغست ولهلم شليجل (١٧٦٧ - ١٨٤٨) A. W. Schlegel

مقاطع من قصيدة: «أنغام الحياة - Mélodies de la vie - أو: «البجعة والنسر» -

وقد ترجمتها (مدام دوستايل) من الألمانية إلى الفرنسية فى كتابها: «عن ألمانيا» مع مقدمة قصيرة، ننقلها بكاملها إلى العربية:

«القصيدة التالية بعنوان: «أنغام الحياة»، تقف فيها البجعة أمام النسر، البجعة ترمز إلى الوجود التأملى، والنسر إلى القوى العاتى، وفى انتقال الكلام من البجعة إلى النسر، أو العكس، تتغير النغمة الشعرية، ولكن الغناء بين الاثنين يجمعه المقطع الشعرى نفسه فى روىّ واحد.

وقد تضمنت هذه القطعة من التناغم العناصر الحقيقية: تناغم الموسيقى الداخلية الروحية، لا التقليدية، ندرك ذلك بالانفعال لا بالتفكير، والموهبة التى صنعته، جعلت منه شعراً حقيقياً.

- «البجعة: تمضى حياتى الهادئة بين الأمواج، لاترسم عليها غير خطوط خفيفة، سرعان ما تضيع فى البعيد.

أما الأديم المتجعد من حين لآخر، فيعيد صورتى على وجهه دون أن يشوّهها.

- «النسـر: الصـخـور الوعـرة، هى مـوطنى، وأسـبـح فى الهـواء، فى قلب العـاصفـة، وفى أثناء الصـيـد، أو المعـارك أو الأخطار، أنطلق فى طيـرانى الجسور.
- «البجعة: نسـيم السماء العليل، الراقد يمنّعنى، وأريج الغابات يجـتذبنى بخفة نحو الشاطىء، متهادية مع الأصيل، بأجنحتى البيضاء فوق المياه الأرجوانية.
- «النسر: عندما تقتلع الأعاصير أشـجار السنديان يجتاحنى غبطة النصر وأسائل الصواعق هل هى مغتبطة فى فعلها المدّمر؟
- «البجعة: مأخوذة بنظرات (أبولون)، أجسر على الاغتسال فى أمواج التناغم، وراقدة عند أقدامة، أصغى إلى الأغنيات المترددة فى وادى المعبد.
- «النسر: يومئ إلىّ عرش (جوبتير)، فأحطّ على هيكله وأبحث عن الصاعقة، وفى أثناء نومى تغطى أجنحتى الثقيلة صولجان مَلك العالم.
- «البجعـة: نظراتى التنبؤّية كثيـرا ما تتأمل النجوم والقبـة الزرقاء التى تنعكس على صفحـة المياه، ويدعونى الأسف الشديد إلى العـودة نحو موطنى، هناك فى بلاد النجوم.
- «النسر: من نعومـة أظفارى وأنا أتطلع بثبات وبمزيد من الفـرح نحو الشمس الخالدة، أنا لا أستطيع الهبوط فى الغبار الأرضى فأنا نسيب الآلهة.
- «البجعة: الحياة الوادعـة تؤدى إلى الموت، عندما تحررنى من علائقى، وتعيد إلى صوتى نغميته، تنطلق حنجرتى فى غنائها، تخلّد الزمن المهيب.
- «النسر: إنّ الروح كالعنقاء المحترقـة فوق النار المشتعلة تنطلق منها وتحلّق حرّة طليقة، وتحيّى قدرهـا الآلهى، فشعلة المـوت تعيـد إليها شبابها..»[٦].

ومن اللمحات الشعرية الغـربية يمكن أن نورد النموذج الآتى لرونسارا، نظم هذا الشعر فى القرن السادس عشر:

« أيّتها الصّبيّةُ العَذْبَة
تعالَيْ معى
لنتفقّدَ الزّهْرَةَ الّتى تَفَتّحَتْ هذا الصّباح
ونشاهدَ إذا كان ثَوبُها المخمليُّ
لم تَعتَرِهِ الشّمْسُ
وتُزِلْهُ عندَ العَشيَة.
إن ثَنيّاتِ معطَفِها المِخْمَليّ
تُشبِهُ ألْوَانَ بِشْرَتَك
لقد وَهَتْ تلْكَ الزّهْرَةُ
وسَقَطَتْ،
سَقَطَتْ عَبْر زمن يسير، قصير،
وتركَتْ بتلاتِها الجميلة تنتشر دونها.
فيا أيّتها الطبيعةُ القاسيَةُ
أيّتُها الخالَةُ والأمُّ الأخرى،
مَادامَتْ مثْلُ تلْكَ الزهرةِ
لا تُعَمّر
إلا منْذُ الصباحِ حتّى المساء.
فإذا وَثِقْتِ بى
أيّتها الصبيّة الطيّبة
اقطُفى شبابك

اقطفيه قبلَ أن يَذبُل

وقبل أن يُلِمَّ بِكِ الهَرَمُ

ويُذبلَ زَهرةَ شبابك

كما أذبَلَ شَبابَ هَذِهِ الزَّهْرَةِ»[٧].

حاول رونسار فى هذه القصيدة تعميق تجربة الحياة والموت والجمال والزمن والقبح، وهو الرحم العجيب الذى يحتضن الموت والحياة، كما شهدنا من خلالها الطبيعة الأم والأم الحقيقية التى تعول أبناءها فى زمن يسير، تحمل هذه القصيدة مأساوية الشعر كله؛ ففيها الطبيعة التى تنمى الزهر وتبذل الجمال وهى ليست عقلية بل انفعالية، والزهرة التى ذبلت هى زهرة الصبا والجمال، زهرة العمر ما لبثت أن تداعت وأعيت وفنيت، تعبر القصيدة إذاً عن معاناة زوالية منقبضة، وعن حسرة الزمن وموت الأشياء والحنين إلى المطلق الدائم، لكن سرعان ما يشحن صدره بالغيظ على تلك الطبيعة ويحس بالانفصام بين رغبته وإرادته، ما دامت هى تبدع الجمال ثم تختلسه تاركة وراءها النفس وهى تعانى الحسرة واللوعة، تنصب لعنة الشاعر على الطبيعة لأنها بنظره سادية تفترس أبناءها فى المساء بعد أن ولدتهم فى الصباح، وقد تمثلت الزهرة بالإنسان فتصورت مأساته فى الزمن والكينونة، تمثل هذه القصيدة التجربة الشعرية فى أعماقها لأنها صورت تجربة الإنسان فى ترجحه بين تيارى الحياة والموت، كما صورت معضلة الإنسان فى جبريته وتخييره، لقد فطن رونسار إلى هذه التناقضات، فحملت قصيدته نوعاً من الرثائية تنسكب فيها مأسى النفس[٨].

وفى هذه المختارات مصادر ومراجع مختلفة، بعضها انتخبناه من مراجع قيّمة تناولت الموضوع بالترجمة المباشرة الصادقة.

الهاجرة ،لو كنت دوليل Le Conte de lisle

الظهيرةُ مِلكةُ الصيف تضطجعُ فى السهل

تنْهمرُ فى نقابٍ فضّى من أعالى السماءُ الزرقاء.

كلُّ شيء يصمت،
والهواء يشتعلْ ويحترقُ وهو خامد الأنفاسِ
والأرضُ هاجعةٌ، راكدةُ في مدارها الناريّ.
المدّى لا حدَّ له
وليس للحقولِ ظلال
ولقد نَضَبَ حيث كان القطيع يرتوى
والغابة النائية فى تخومها القاتمة،
تضطجعُ هناكَ، متجمِّدةً فى راحتها الثقيلة.
وَحْدَها السنابلُ الكبيرةُ الناضجةُ
تَنْتشرُ وتنبسطُ فى البعد،
كبحر مُذَهَّب، غيرَ حافلةٍ بالنوم
وهْيَ الآنيَةُ المسَالةُ للأرض المقدَّسة، تَرْتشفُ دونَ وَجلٍ
كأسَ الشمْس
وأحياناً تنبعثُ مثلُ زفرةٍ من أرواحها الملتهبة
ومن أحضان السنابل المثقلة التى تتهامَسُ فيما بينها
تَنْبرى وتَنْتشرُ تموجاتُ مُتَمهِّلَةَ، ومَهيبة
وتُحتَضَرُ وتموتُ عند الأفقِ الأغْبر
وثمَّةَ بعضُ العجول البيضِ، قرْبَ ذلك
تضطجعُ بين العشبِ
ولُعابُها يَسيلُ ببطءٍ على ذقونها الكثيفة
وهى تَقْتفى بعيونها

المرهقة، المتهالكة، الكبيرة،
حُلْمَها الداخليَّ الذى لا تنتهى منه أبداً.
فيا أيها الانسانُ
إذا كان قلبُكَ مُفْعماً بالفرح أو بالمرارة
وعَبرتَ عند الظهيرة فى الحقول السَّنِيَّة،
أُهربْ وتَوَلَّ
فالطبيعةُ فارغةٌ، والشمس تُهْلِك.
ليس من شىءٍ حىٍّ هنا
وليس من شىءٍ حزين أو فرح.
لكنْ إذا قُدِّرَ لكَ أن تتحرَّر من أوهام البكاءِ والضحكَ
وقد أنهكَكَ السَّعْىُ إلى نِسيانِ
هذا العالم المضطربِ
ولم تَعُدْ تدرى إذا كان عليك
أن تُبارِكَ أو تلْعنَ
وأردتَ أن تَنالَ لذةً زكيَّةً ومكْتئبةً،
تعال، فالشمسُ تخاطبُك بالعبارات الرائعة
فى لهيبها الذى لا ينطفىء
استغرقْ دون نهاية
ثم عُدْ إلى المدن الصغيرة الحقيرة،
وقد ابتلَّ قلبُك مراراً فى العدم الإلهى »[٩].

لعل المذهب الطبيعى/الواقعى قد تكامل وبلغ أوجه مع ليكونت دى ليل، فنختار من قصائده «نوم النمر» حيث يقول:

تحت أشجار الأكاجو السوداء
وفى الهواءِ الثقيل المتجمد
والمفعم والمكتظ بالذّباب.
تتدلّى أغصان الدغل المزهرة والمتشابكة
وتنتشر وتمتدّ فيما دون الأرومات
وهى ترجح الببغاء الرائعة والمشاغبة
والرتيلاءَ ذات المتن الأصفر
والقرود المفترسة

* * *

إلى ذلك المكان يعود قاتل
الثيران والأحصنة
وبمحاذاة الجذوع القديمة الميتة
التى نَبَتَ عليها الطحلب، يعود
تعباً ومشؤوماً بخطى متوازنة.
إنه يسير وهو يحكّكُ منكبَيْه المكتنزين
اللّذين غشيتهما النتوءات والخدوش
ومن شدقه الفاغر والمثقل بالظمأ
تنبعث زفرة جشّة وخاطفة
وباهتزاز قاطب
فإنه يرعب العظايات والسقايات
المتلمظة بنار الظهيرة
فتهرب ويطاير الشّرر عنها وهى مولية بين الأعشاب الغبراء
وفى حفير من الغاب لا تلجه الشمس

يتهالك ويُقْعى
متمدّداً على إحدى الصُّخور المنبسطة
ويلكح قدميه ويصقلهما
ويُرْعش عينيه الذهبيتين اللتين يغيم فيهما النعاس.
وفى أوهام قواه الخامدة
فإنه يحرك ذنبه ويُرْعش منكبيه
ويحلم بأنه عبر
النباتات الخضراء
يغرز بقفزة أظافره النازفة
فى لحم الثيران التى تولى راعبة
باعثة العجيج والخوار[10]

هذه قصيدة برناسية خالصة، قصيدة نحتية وصفية واقعية، استحضرت المظاهر وأبقتها على حقيقتها الفعلية، ونقلتنا إلى الأجواء الاستوائية، وعرفتنا على فلذة من الطبيعة البرية الأولى بكل ما تنطوى عليه من توحش وقسوة فى المظاهر والعناصر.

لقد استحضر لنا الشاعر المشهد، ولم يغفل عن دقائق الألوان التى يطرب لها البرناسى أشد الطرب، وهذه اللوحات قد تكون الأدل على موضوعية البرناسى إزاء الطبيعة وعدم انحيازه إليها كما كان يلجأ الرومنسى، فهو يثبت مالها وما عليها، بينما الرومنسى يبدع لها صوراً مثالية، والبرناسى ذكر الألوان بألوانها والذباب وكثرته ولون الببغاء والرتيلاء، لم يقبحها ولم يجمّلها ولم يكسوها بالأحلام والأوهام المقيمة فى نفسه، واليغور (النمر) نفسه كان من تلك المظاهر التى انساقت إلينا بحقيقتها وروعتها وقوتها وضعفها وخيرها وشرها.

قال (لو كنت دوليل) فى قصيدة له بعنوان «البحيرة»:

«بحيرة شاحبة، هى البحر، ملطخة بالجزر الدكناء،
التماسيح فيها سريعة النماء، ترنق الماء الرهيب وتقضُّ بالأسنان.

وحين يُصعِّد الليلُ العبوسُ بخارَهُ وينشره،

تنطلق زوبعة من البعوض فى طنينها الحاد البغيض،

تخرج من الوحل الساخن، ومن العشب الداخن،

تمور فى الهوَاء الثقيل أفواجا أفواجا،

على حين هناك فهود وأسود فى خلال الأدغال الكثيفة الدجناء،

متخمة من اللحم الحى، دامية الحلقوم،

. . . : وفوق هذه المياه الرحيبة الدكناء،

وهذه الجزر الأسوانة

دون انقطاع وبلا نهاية، يبدو - حائماً -

نوعٌ من صمت الموت يتمثل دائما

فى آلاف الأصوات المكبوتة. . . »

الرؤية الواقعية للطبيعة عند أحمد شوقى:

لقد أحب شوقى الطبيعة، فخرج إلى آفاقهـا الرحبة، ووصفها وصفا حيا مؤثراً، وقد ساعـدته رحلاته الكثيرة إلى أوروبا وتركيـا على مشاهدة المناظر الطبيعـية الخلابة المتمـثلة فى الأنهار والجـبال والحدائق والسـهول والربى والوهاد، فـضلا عن المناظر الطبيعية فى مصر بنيلها ونخيلها وريفها وسواقيها وشمسها وخضرتها.

فالطبيـعة الأوروبية وصفها فى عـدد من القصائد نذكر منها قـصيدته «بلدة المؤتمر لناظرها فى بهجـة مناظرها». ويقصد بها مـدينة «جنيف» وضواحيهـا، حيث الصور مستمدة من الطبيعة الأوروبية الجميلة.

يقول شوقي:

ناجيت من أهوى وناجاني بها ... بين الرياض وبين ماء (سويسرا)
حيث الجبال صغارها وكبارها ... من كل أبيض في الفضاء وأخضرا
تجد الغمام بها بيوتا فانجلت ... مشبوبة الأجرام شائبة الذرى
والصخر عال، قام يشبه قاعدا ... وأناف مكشوف الجوانب منذرا
بين الكواكب والسحاب ترى له ... أذنا من الحجر الأصم ومشفرا
والسفح من أى الجهات أتيته ... ألفيته درجا يموج مدورا
نثرا لفضاء عليه عقد نجومه ... فبدا زبرجده بهن مجوهرا
وتنظمت بين البيوت كأنها ... أوكار طير أو خميس عسكرا
والنجم يبعث للحياة ضياءه ... والكهرباء تضيء أثناء الثرى[11]

ووصف مشاهد الطبيعة وهو في طريقه إلى الأستانة قادما من أوربا والتى يستهلها ببيتيه الشهيرين:

تلك الطبيعة قف بنا يا سارى ... حتى أريك جميل صنع البارى
الأرض حولك والسماء اهتزتا ... لروائع الآيات والآثار

ووصفه للبوسفور الذى يبدؤه بقوله:

على أى الجنان بنا تمر ؟ ... وفى أى الحدائق تستقر
رويدا أيها الملك الأبر ... بلغت بنا الربوع فأنت حر

أما الطبيعة في مصر فيكفى شاهدا على استمداد الصورة من مفرداتها الحسية، قصيدة «الربيع ووادى النيل» التى يصف فيها الطبيعة المصرية بنباتها وزهورها وفضائها وشمسها وغيمها ومائها وسواقيها.

ولن نتوقف عند هذه القصيدة لأننا سنحللها عند حديثنا عن السمات الفنية، وسنختار قصيدة أخرى استمدت صورها من الطبيعة المصرية فى منطقة الجزيرة وحى الجيزة، حيث امتزجت الطبيعة بالتاريخ الفرعونى المتمثل فى الأهرام وأبى الهول.

يقول شوقى فى سينيته التى يعارض بها سينية البحترى:

وكأنى أرى الجزيرة أيكا	نغمت طيره بأرخم جرس
قدها النيل فاستحت فتوارت	منه بالجسرين عرى ولبس
وأرى النيل (كالعقيق) بواد	يه وان كان كوثر المتحسى
ابن ماء السماء ذو الموكب الفخم	الذى يحسر العيون ويخسى
لاترى فى ركابه غير مثن	بخميل وشاكر فضل عرس
وأرى الجيزة الحزينة ثكلى	لم تفق بعد من مناحة عرس
أكثرت ضجة السواقى عليه	وسؤال اليراع عنه بهمس
وقيام النخيل ضفرن شعرا	وتجردت غير طوف وسلس
وكأن الأهرام ميراث فرعو	ن بيوم على الجبابر بخس
أو قناطير تأنق فيها	ألف جاب وألف صاحب مكس
ورهين الرمال أفطس إلا	أنه صنع جنة غير فطس
تتجلى حقيقة الناس فيه	سبع الخلق فى أسارير أنسى

فى هذا النص نجد معالم الطبيعة المصرية فى بعض أرجائها، حيث الجزيرة بأيكها وأشجارها ونيلها وجسرها، والجيزة بجلالها وصمتها، وسواقيها ونخيلها.

وقد امتزجت الطبيعة بالتاريخ، حيث الأهرام وأبو الهول يشرفان من عل على منطقة الجيزة، يحملان عراقة التاريخ، وأصالة الماضى التليد.

أنها لوحة ناطقة، وصورة حية يعجز أمهر الرسامين عن إبداعها، ولكن يلاحظ عليه الطابع الجزئى والطابع الكلى.

فالصـورة الجزئية عـنده بليغة مـؤثـرة حين تؤدى وظيفـتها الفنيـة مسـتقلة عـن أخواتها، بحيث تكون ناجحة فى غايتهـا التعبيرية عن المعنى المفرد المراد منـها، ولكنها حين تكون خيوطا في نسيج الكل يبـدو تنافرهـا وعدم تجانسها.

فالصـورة عنده ليست عضـوية، بمعنى أنها لا تنمـو ولا تتآزر فى البنية العـضوية للقصيدة، فهى ليست لبنات متمـاسكة فى البناء العام، مما يفقدها وحدة الجو النفسى، ووحدة المشاعر التى صاغتها.

ولنضـرب مثـالا على ذلك هو قـصيـدة «الربيع ووادى النيل» التى تعـد من أهم قصائده فى وصف الطبيعة.

لقد بدأها بداية نضرة مـلونة بهيجة، فكل ما فى الطبـيعة مشرق جـميل، حيث الأرض تلقى الربيع بالأعـراس والأفراح، والورد يتـفتح مسـرورا يثنى على الفـتاح، والنسيم يقبله كمـا تقبل الشفاه خدود الملاح، والياسمين لطيف نقى كـضوء الصباح، ولكن هذه الصورة الجزئيـة الحافلة بالبهجة والأشراق لا تلبث أن تقطع فـجأة لتواجه بصور حزينة قاتمة تثير النفس بما فيها من ذكر الدم والثكل والكآبة والأتراح.

وفى غمرة هذه الصور الحـزينة القاتمة يفجؤنا شوقى بصور بهـيجة ملونة للسرو، والنخل المتزين كبنات فرعون فى المواكب، والفضاء اللامع المصقول كحائط من مرمر، والشمس التى تبدو أبهى من العروس، والماء الذى يتجلى كالزئبق، ولكنه لا يلبث أن يقطع مشاعرنـا السعيـدة، بهذه الصورة الحزينة للسواقى التى تندب، وتئن، وتنوح، وتشكو، وتبكى، بل تبكى وتضحك فى وقت واحد!

إن الصور الجزئية على هذا النحو تفتقد وحدة الجـو النفسى، فهى مشاهد متتابعة من الفرح والحزن، والتفاؤل والتشاؤم، والنضرة والذبول، وهذا يجعل الصورة الفنية متناقضة لا تتجانس مع رؤية الشاعر المتفردة للمشهد الواحد!

ان المشاهد لا يوجد بينهـا إلا الخيال الذى أبدعها، فـهى دليل على المهارة الفنية، أو الخيـال اللعوب كـما سمـاه، ولكنها لا تقـوم دليلا على وحـدة الشعور الـنفسى،

والصدق الوجدانى فى رؤية الطبيعة رؤية متجانسة متماسكة، وذلك لاهتمامه بالواقع الخارجى على حساب الواقع الوجدانى.

إن معظم الصور الفنية عند شوقى يبدو فيها التركيز على التماثل الخارجى أكثر من التركيز على الطابع الوجدانى، فمعجم الصور عنده حافل بالمفردات الحسية البراقة، كالجوهر، والفضة، والعسجد، والمرمر، واللؤلؤ، والدر، ولكن هذا العالم المتألق المترف الباذخ الذى يذكرنا بعالم ابن المعتز - وكلاهما يتشابه فى النشأة والبيئة - يبدو فى كثير من الأحيان تجريديا يفتقد حرارة الشعور، وخفق النبض الأنسانى.

غير أننا ينبغى أن نسجل أن هذه الخصيصة لا تنسحب على كل شعره، فهناك قصائد من الشعر الوجدانى الذى يمتزج فيه بالطبيعة امتزاجا وجدانيا صادقا، والصور العديدة التى نقلناها عند حديثنا عن التشخيص خير دليل على ذلك.

مشاهدُ الطَّبيعة

تلْكَ الطَّبيعَةُ ؛ قِفْ بِنا يا سارى ... حتّى أريكَ بَديعَ صُنْعِ البارى

الأرْضُ حَوْلَكَ والسَّماءُ اهتَزَّتا ... لِرَوائِعِ الآياتِ والآثارِ

مِنْ كُلِّ ناطقَةِ الْجلالِ ، كَأَنَّها ... أمُّ الكتابِ عَلَى لِسانِ القارى

دَلَّتْ عَلى مَلِكِ الْمُلوكِ ، فَلَمْ تَدَعْ ... لأدلَّة الفُقَهاءِ والأحْبارِ

مِنْ شَكَّ فيهِ فَنَظْرَةٌ فى صُنْعِهِ ... تَمْحو أثيمَ الشكِّ والإنْكارَ

* * * *

كُشِفَ الغطاءُ عَنِ (الطَّرولَ) وأشْرَقَتْ ... مِنْهُ الطَّبيعَةُ غَيْرَ ذاتِ سِتارِ

شَبَّهْتُها (بلقيس) فَوْقَ سَريرِها ... فى نضْرَةٍ ، ومَواكِبٍ ، وجَوارى

أوْ (بِابْنِ داوُدٍ) وواسِعِ مُلْكِهِ ... ومَعالِمٍ لِلْعِزِّ فيهِ كِبارِ

هُوجُ الرِّياحِ خَواشِعٌ فى بابِهِ ... والطَّيْرُ فيهِ نَواكِسُ الْمِنْقارِ

* * * *

قَامَتْ عَلى ضـــاحي الجِنان كأنَّهـــا رِضْوانُ يُزجـــى الخُلْدَ للأبـــرارَ
كَمْ فى الخَمـائلِ وهىَ بَعْضُ إمـائِها مِنْ ذات خَلْخـــال ، وذات سِوار
وحَسِيـــرَةِ عَنْهـا الثِّيـــابُ ، وبَضَّة فى النَّاعمـــات تَجُرُّ فَضْــلَ إزار
وضَحـوكِ سِــنٍّ تَمْـلأ الدُّنْيا سَنًى وغَريـقَةٍ فـى دَمْعِهـــا الْمِـدْرار
و وَحِـيـدةٍ بالنَّجْدِ تَشْكــو وَحْشَةً وكَثـــيــرةِ الأتْـراب بِالأغْـوار

* * * *

ولَقَدْ تَمُــرُّ عَلـى الغَديـرِ تَخـالُهُ والــنَّبْتَ مِرآةً زَهَـتْ بـإطــار
حُلْوُ الــتَّسَلْسُلِ مَوْجُـهُ وخَريرُهُ كــأنامِلٍ مَــرَّتْ عَلـى أوْتـار
مُــدَّتْ سَواعِدُ مــــائِه وتـألَّقَتْ فــيـها الجَواهِـرُ مِنْ حَصًى وجِمـار
يَنْســـابُ فـى مُخْضَـلَّةٍ مُبْتَلَّةٍ مَنْســوجَةٍ مِنْ سُنْدسٍ ونُضـار
زَهْراءَ عَـوْنِ الـعـاشِقـينَ عَلى الهَوى مُخْتــارَةِ الـشُّـعَراءِ فـى آذار
قـامَ الجَليــدُ بِهـا وسـالَ ، كَأنَّهُ دَمْـعُ الـصَّـبابَةِ بَلْ غُضْـنَ عَـذار
وتَرى السَّماءَ ضُحًى وفى جُنْحِ الدُّجى مُنْشَقَّةً مِــنْ أنْهُــرٍ وبِحــار
فــى كُلِّ نــاحِيَةٍ سَلَكْتَ ومَذْهَــبٍ جَبَلانِ مِنْ صَخْـرٍ ومـاءٍ جـارى
مِنْ كُــلِّ مُنْهَمِرِ الجَــوانِبِ والـذُّرى غَمْرِ الحَضِــيضِ ، مُجَلَّلٍ بِوَقــار
عَقَدَ الضَّريـبُ لَهُ عِمــامَةَ فــارِعٍ جَـمِّ الْمَهـــابَةِ مِنْ شُيُــوخِ نِزار
ومُكَــذِّبٍ بِالْجِـنِّ ريـعَ لِصَوْتِهـــا فى الْمـــاءِ مُنْحَـدِراً وفى الـتَّيـار
مَلأ الفَضــاءَ عَلــى الْمَســامِعِ ضَجَّةً فَكَأنَّمـــا مَلأ الجِهـــاتِ ضَوارى
وكَأنَّمـــا طوفـــانُ نوحٍ مـــا نَرى والفُلْكُ قَـدْ مُسِخَتْ حَثِـيثَ قِطار
يَجْرى عَلـى مِثْلِ الــصِّراطِ ، وتـارَةً مــــا بَيْنَ هاوِيَةٍ وجُـرْفٍ هـارى

* * * *

جابَ الْمَمالكَ حَزْنَهـا وسُهولَها ... وطَوى شعابَ (الصربْ) (والبَلْغار)
حتَّى رَمَى بِرِحالنا ورَجائنا ... فى ساحِ مَأمولٍ عَزيزِ الجار
مَلِكٌ بِمفْرِقِه إذا استقبلْتَهُ ... تاجان : تاجُ هُدًى ، وتاجُ فَخار
سكَنَ (الثُّريَّا) مُسْتَقرُّ جَلالهِ ... ومَشَتْ مكارمُهُ إلى الأمصار
فَالشَّرقُ يُسقَى دِيمَةً بِيَمينهِ ... والغَربُ تُمْطِرهُ غُيوثُ يسار
ومَدائنُ البَرَّينِ فى إعْظامِهِ ... وعَوالمُ البَحْرَيْنِ فى الإكْبارِ
اللهُ أيَّدَهُ بِآسادِ الشَّرى ... فى صورةِ الْمُتَدَجِّجِ الجَرَّار
الصَّاعِدينَ إلى العَدُوِّ علَى الظُّبى ... النَّازِلينَ عَلى القَنا الخَطَّار
الْمُشْتَرينَ اللهَ بالأبْناءِ ، والأ ... زواجِ ، والأمْوالِ ، والأعْمارِ
القائمينَ عَلى لِواءِ نَبِيِّهِ ... الْمُنْزَلينَ مَنازِلَ الأنْصار

* * * *

يا عَرْشَ (قُسْطَنطين) ، نِلْتُ مكانَةً ... لَمْ تُعْطَها فى سالفِ الأعْصار
شُرِّفْتَ بِالصِّدِّيقِ ، والفاروقِ ، بَلْ ... بالأقرَبِ الأدْنى مِنَ الْمُخْتَار
حَامى الخِلافَةِ مَجْدِها وكيانِها ... بِالرأى آونَةً وبالبَتَّار

* * * *

تاهَتْ (فَروقُ) عَلى العَواصِمِ، وازْدَهَتْ ... بِجُلوسِ أصْيَدَ باذخِ الْمِقْدار
جَمٌّ الجَلالِ ، كأنَّما كُرْسِيُّهُ ... جُزْءٌ مِنَ الْكُرسِيِّ ذى الأنْوار
أخَذَتْ عَلى (البوسفور) زُخْرُفَها دُجى ... وتَلألأتْ كَمَنازِلِ الأقْمار
فَالبَدْرُ يَنْظُرُ مِنْ نَوافِذِ مَنْزِلٍ ... والشَّمْسُ ثَمَّ مُطِلَّةٌ مِنْ دار
وكَواكِبُ الجَوْزاءِ تَخْطُرُ فى الرُّبَى ... (والنَّسْر) مَطْلَعُهُ مِنَ الأشْجار
وَاسْمُ الخليفَةِ فى الجِهاتِ مُنَوَّرٌ ... تَبْدو السَّبيلُ بِهِ ، ويَهْدى السَّارى
كَتَبوهُ فى شُرَفِ القُصورِ ، وطالَما ... كَتَبوهُ فى الأسْماعِ والأبْصار

* * * *

يـــا واحـــــدَ الإسْلامِ غَيْرَ مُدافَعٍ أنا فــى زَمــــانكَ واحدُ الأشْعــــار

لى فــى ثَنائكَ - وَهْوَ باقٍ خــــالدٌ - شعْرٌ عَلى الـشِّعْرَى الْمَنيــــعَةِ زارى

أخلَصتُ حُبّى فــى الإمــــامِ ديـانَةً وجَعَلْتُهُ حتّى الْمـــمَاتِ شِعــارى

لَمْ ألْتَمِسْ عَـرَضَ الحــيــاة ، وإنَّمــا أقْرَضْتُــهُ فــى الله والْمُخْتــــــار

إنَّ الـصَّنيـــــعَةَ لا تـكــــونُ كَريـمةً حتّى تُقَلِّدَهــا كَــر مَ نجــــــــار

والحُبُّ لَيْسَ بِصـــادِقٍ مـــا لَمْ تَكُنْ حَسَنَ التَّكَــرُّمِ فـــيـــه والإيثـــار

والـشِّعْرُ إنْجـــــيـــلٌ إذا استَعْمَلْتَهُ فـــى نَشْرِ مَكْـــرُمَةٍ وسَتْرِ عَـــوار

وثَنَيْتَ عَـــنْ كَدَرِ الحِيـــــاضِ عِنانَهُ إنَّ الأديــبَ مُســــــامِحٌ ومُـــدارى

عِنْـدَ الـعَواهِـلِ مِنْ سِيــــاسَةِ دَهرِهِمْ سِرٌّ ، وعِنْـدَكَ ســــــائرُ الأسْرارِ

هذا مُقــــامٌ أنْتَ فـــيــــــه مُحَمَّدٌ أعْـــداءُ ذاتِـــكَ فِرقَةٌ فـى الـــنــــار

إنَّ الـهِلالَ - وأنتَ وَحْـدَكَ كَهْفُهُ - بَيْنَ الْمَعــــــاقِلِ مِنْـكَ وَالأسْــوار

لَمْ يَبْقَ غَيْرُكَ مَنْ يَقُــولُ : أصـــونُهُ صُنْهُ بِحَــوْلِ الـــواحِــدِ الــقَهَّار[١٢]

●● ●●

ونجد أيضــا أن المفهــوم الطبيعى / الواقــعى يسرى فى شــعر صلاح عـبد الصبور فيقول :

٢- أغنية صغيرة

إليك يا صديقتى أغنيةً صغيرة
عن طائرٍ صغيرْ
فى عشه واحدةُ الزغيبْ
وإلفهُ الحبيب
يكفيهما من الشرابِ حسوتا منقار
ومن بيادرِ الغلالِ حبتانْ

وفى ظلامِ الليل يعقد الجناحَ صُرَّةً من الحنانْ
على وحيدِه الزغيب
ذات مساء، حطَّ من عالى السماءِ أجدلٌ مفهومْ
ليشربَ الدماء
ويعلك الأشلاءَ والدماء
وحار طائرى الصغيرُ برهةً، ثم انتفض..

معذرةً، صديقتى.. حكايتى حزينة الختامْ

لأننى حزين.....[١٣]

الفصل الثانى

مفهوم الطبيعة فى النظرية المثالية / الرومانسية

- ١ -

الانتقال من البحث المادى فى أصل العالم إلى البحث المثالى فيه :

لقد انتقل الفكر اليونانى من البحث المادى عن أصل العالم الطبيعى ممثلاً فى المدرسة الطبيعية الأولى (طاليس - وانكسيمندر - انكسيمانس وهيراقليطس) إلى البحث عن أصل له من منظور عقلى مثالى، وتم ذلك فى البداية على يد فيثاغورس والفيثاغوريين، وقد تطور هذا الأمر على يد سقراط حينما انتقد هو الآخر التفسيرات المادية للعالم الطبيعى، ولفت انتباه أفلاطون إلى ضرورة البحث عن علة إلهية للخلق والنظام، وقد اتجه البحث الطبيعى الأفلاطونى إلى ذلك بالفعل، وكشف أفلاطون عن دور «الصانع» الإلهى فى عملية الخلق، واستمر الحال على هذا المنوال على يد أرسطو حيث كانت الغائية هى العلة المسيطرة على بحثه فى الطبيعة، وقد رد أرسطو النظام والغائية فى العالم الطبيعى إلى المحرك الأول الذى لا يتحرك أى إلى الإله.

وينبغى أن نلاحظ هنا أن ذلك الاتجاه نحو التطوير والتجديد لا يتوقف عند حد الانتقال من التفسير المادى إلى التفسير المثالى، بل حدثت تطورات وتجديدات داخل كل منهما؛ فالتفسيرات التى قدمها الطبيعيون الأوائل لم يرضَ عنها الذريون، وقدموا تفسيراً ذريًا وليس عنصريًا للعالم الطبيعى، ونفس الشىء بالنسبة للتفسيرات المثالية؛ فما قدمه الفيثاغوريون رفضه الإيليون، وفضلوا أن ينظروا إلى العالم نظرة واحدية تؤكد الثبات وتنفى الحركة.

إن السياق التاريخى لتطور الفلسفة اليونانية يحتم أن نبدأ بالحديث عن الفلسفة الطبيعية للفيثاغوريين قبل الجوانب الأخرى لفلسفتهم، ذلك لأن السؤال الذى ربما

شغل فيثاغورس بعد دراسته لآراء فلاسفة ملطية هو: كيف يمكن رد هذا العالم الطبيعى إلى أحد العناصر الأربعة فى الوقت الذى تبدو فيه الأشياء أمامنا كثيرة ومتمايزة؟!

إن التفسيرات المادية التى قال بها هؤلاء لا يمكن أن نجد فيها إجابة عن مثل هذا السؤال، إذ لو أن مبدأ الكائنات الطبيعية اتصف بصفة من صفات أحد العناصر المحسوسة فإنه لن يكون مبدأ سابقًا عليها فى الوجود، فضلاً عن أننا لو فسرنا جميع الكائنات بمادة واحدة، فما الذى يميز بعضها عن البعض، ويحدد لكل نوع منها صورته الخاصة به؟!

فى ضوء تلك الصعوبات التى تثيرها تلك التفسيرات المادية السابقة، بدأ فيثاغورس تأملاته حول أصل الطبيعة والكائنات، ومن خلال اهتمامه بالرياضيات والموسيقى وشغفه بهما، لاحظ أن اختلاف الأصوات الصادرة من دق المطرقة على السندان، وهما من نفس المادة، واختلاف الأصوات الصادرة عن الآلات الوترية رغم أن أوتارها من نفس المادة، ترجع فى الحالتين إلى العدد، أى: إلى شدة الضربات أو خفتها فى الحالة الأولى ، وإلى اختلاف طول الأوتار أو قصرها فى الحالة الثانية، لقد اكتشف فيثاغورس أن قوة الأصوات تابعة لطول الموجات الصوتية، فأوضح أن الأنغام تقوم خصائصها بنسب عددية ويترجم عنها بالأرقام.

ومن هذه الملاحظات بدأت الثورة الفيثاغورية فى تفسير الطبيعة حيث كان السؤال: ألا يمكن تعميم نتيجة هذه الملاحظات على الطبيعة ككل؛ فتكون الأعداد هى المفسر للاختلافات الكائنة بين الأشياء كما فسرت الاختلاف بين النغمات الموسيقية؟!

وكانت الإجابة عند فيثاغورس وأتباعه: نعم، إذ يمكن تفسير الاختلاف بين الأشياء تفسيراً عدديًا؛ فلقد اكتشف أن الاختلاف بينهما إنما يكمن فى اختلاف أشكالها أو صورها الخارجية، كما اكتشف وجود صلة وثيقة بين العدد والشكل

الهندسى حيث كانت الأعـداد فى ذلك الوقت عبارة عن أشكال هندسيـة؛ فالعدد هو النقطة، والاثنان خط، والثلاثة مثلث، والأربعة مربع كما هو مبين فى الرسم التالى:

ولما كـانت الأعداد وبـصورة مـتـعددة تمثل أشكالاً هـندسيـة، وكـذلك الأشيـاء والكائنات الفيزيقية تختلف فى أشكالها أو صورهـا الخارجية، فبالإمكان إذن اكتشاف الصلة بين أشكال الطبـيعـة والمنجزات الهندسـية؛ إذ تخـتلف الأشكال الهندسـية من حيث الكيف برغم اتصافـها كلها على السواء بأنها أشكال قـائمة فى مكان، فليس لها أية خصـائص مادية، وكل ما تتمـيز به هو خصائص صـورية، ولقد رأى فيثـاغورس استناداً إلى هذا الأساس الجديد اعتماد الاخـتلافات فى الطبيعة من حيث الكيف على اخـتلافـات فى التكوين الهندسى، إن مـؤدى هذه النظرية الجـديدة هو عـدم المبـالاة بالبحث عن نـوع المادة الأولى، فإن هذا الأمر لا أهمـية له الآن؛ إذ إننا لسنا بحـاجة إلى نسبـة أى خصـائص مختلفـة عن خصـائص المكان ذاته إليهـا، وكل ما يجب أن ننسبه إليها هو القدرة على التشكل فى صور هندسـية، فطبيعة الأشياء التى تعد أساس تحديد ماهيتها فى مجموعها هى التكوين الهندسى أو الصورة eidos.

وبالطبع فلن يصـعب علينا إدراك ما فى هذا من ثورة حقـيقيـة فى تفسيـر العالم الطبيـعى لدى الفيثاغـوريين، إذا ما أدركنا الأساس الذى قامت عليـه هذه الثورة، إنه الابتعاد عن محاولة تفسيـر الأشياء بالرجوع إلى المادة التى صنعـت منها، بل بالرجوع إلى صورتها التى يمكن أن يعبر عنها تعبيراً رياضياً.

وقد كشف أرسطو عـن جوهر التفسيـر الفيثاغـورى للعالم الطبيعى حـينما قال: «أنهم رأوا أن مبادئ الأعداد (الرياضيات) هى مبادئ كل الأشياء وأن هذا العالم أشبه بعالم الأعداد منه بالماء أو التراب أو النار».

ولو تساءلنا: على أى نحو يكون الشبه بين الأعداد والأشياء ؛ هل توجد الأعداد منفصلة عن الأشياء المحسوسة أم أن الأشياء هى نفسها أعداد؟! يجيبنا أرسطو بأن الفيثاغوريين يرون «أن الأشياء نفسها أعداد رياضية»، فهم قد وحدوا بين عالم الموجودات الحسية وعالم الأعداد، وقد ساعدهم على ذلك كما قلنا سابقًا أن الأعداد لم تكن لديهم مجرد أرقام حسابية، بل كانت أشكالاً وصوراً هندسية.

وربما يكون السؤال الأكثر أهمية هنا هو: كيف فسر الفيثاغوريون اشتقاق العالم الطبيعى من الأعداد؟!

يمكننا الرجوع هنا إلى نص أورده ديوجين اللائرسى عن أحد الفيثاغوريين يقول فيه: « إن الوحدة هى مبدأ كل شىء، صدرت عنها الثنائية وهى لا نهائية، ومن الوحدة الكاملة ومن الثنائية اللانهائية صدرت الأعداد، ومن الأعداد النقاط ومن النقاط الخطوط، ومن الخطوط المسطحات، ومن المسطحات المجسمات، ومن المجسمات الأجسام المحسوسة وعناصرها الأربعة وهى الهواء والنار والماء والأرض، ومن حركتها تكون العالم الحى الكروى الذى تكونت الأرض ذات الشكل الكروى فى مركزه».

لقد أوضح هذا النص كيف جاءت الأشياء المحسوسة المكونة من العناصر الأربعة من الأعداد بدءاً من العدد واحد الذى يمثل الوحدة وهى مبدأ كل شىء، وقد فسر أرسطو ذلك فقال بأن العدد واحد تصدر عنه بقية الأعداد؛ فإذا نظرنا إليه فى ذاته ظهرت فرديته، وإن نظرنا إليه بالإضافة إلى غيره فإنه يكون الثنائى، وعنهما تصدر كل الأعداد التى هى بمثابة النقاط والخطوط، ومنها تتشكل المسطحات، ومن المسطحات تكون المجسمات، أى: الأجسام المحسوسة بعناصرها الأربعة.

على هذا النحو، أكد الفيثاغوريون أن المحسوس يمكن أن يصدر عن المعقول، ورغم أن هذا الأمر يتصف بعدم المعقولية فى نظر المحدثين كما أشارت برت Burtt إلى

ذلك، إلا أن وضعه فى سياقه التاريخى وفهمه فى ضوء النظرية الفيثاغورية عن الأعداد يجعله أمراً مفهوماً ومعقولاً خاصة إذا ما أدركنا المغزى الحقيقى للتفسير الفيثاغورى ألا وهو أنهم أرادوا تفسير الاختلافات الكائنة بين الأشياء والكائنات فى هذا العالم الطبيعى، ولم يكن ممكناً أن يفسروها فى ضوء نظرية العناصر المادية الأربعة، فهذه العناصر تشكل مادة الأشياء، ولم يبق أمامهم إلا أن ينظروا إلى الأمر من زاوية اختلاف الأشكال الهندسية لهذه الأشياء، وهنا يمكن بصورة معينة إرجاع الاختلافات بين الكائنات إلى الاختلافات فى صورها، ولما كان الشكل أو الصورة ei-dos يعبر عنه - فى ذلك الوقت الذى كان لا يزال يُخلط فيه بين الحساب والهندسة - بالأعداد الرياضية، فليس غريبا إذن أن ينتهى الفيثاغوريون إلى القول بأن جوهر العالم هو «الأعداد» أما العالم المادى نفسه، فإن تفسيرهم له قد لا يختلف كثيراً عن التفسيرات السابقة؛ فهم كانكسيمانس يرون أن العالم الطبيعى أشبه بكائن حى ضخم يستوعب عن طريق التنفس خلاء غير متناه هو عبارة عن هواء غاية فى اللطافة، وهذا الهواء هو أيضًا غير متناه، وبفضل وجوده الدائم بين الأشياء وحولها تنفصل الأشياء بعضها عن البعض.

«النار» كجوهر للعالم

إن أول ما يطالعنا عند هيراقليطس هو قوله فى شذرته الشهيرة:

«إن هذا العالم Kosmos وهو واحد للجميع لم يخلقه إله أو بشر ولكنه كان منذ الأبد، وهو كائن، وسوف يوجد إلى الأزل، إنه النار التى تشتعل بحساب (أى بمقاييس منتظمة) وتخبو بحساب».

ففى هذه العبارة يكشف رؤيته لحقيقة العالم الطبيعى وجوهره، فاللوغوس الذى يحكم جميع الأشياء ويحركها هو «النار»، سواء كان فى الماضى أو فى الحاضر أو فى المستقبل، وقبل أن نتطرق إلى معنى هذه النار وماهيتها يجدر بنا أن نتساءل عن معنى «لم يخلقه إله أو بشر»؟

إن هيراقـليطس بهذه العبارة ربما يريد أن يؤكـد انتمـاءه إلى الفكر الأيونى المادى الذى ينظر إلى الكون ككل على أنه قد نشـأ من تلقاء نفسه، وأن كل العـمليات التى تجرى فيه إنما تجرى من تلقاء ذاتها، ومن جانب آخر فربما تكون هذه إشارة ساخرة من هيراقليطس لعـقيدة اليـونانيين حول الآلهة الأوليـمبية التـى هى كالبشر تحـيا وتموت، تتزاوج وتتوالد، تحب وتكره... إلخ، فالعالم الأزلى - الأبدى لا يمكن أن يكون قد خلقه أحد هذه الآلهة، كما لا يمكن أن يكون قد خلقه أحد البشر!

لقد فسر هيراقليطس وجود هذا العالم من خلال تلك «النار» الخالدة التى اعتبرها أقرب إلى الطاقة الداخـلية الملازمة لحياته وتجـدده، ومن الواضح أن هذه النار ليست النار المادية المحسوسة التى اعتبرها فلاسفة ملطية أحد العناصر الأربعة، ولكنها «النار» العاقلة - الحـية، فهى إذن رمز للحـياة ولحيوية العالـم والتفاعلات التى تسـرى فيه، وليس أدل على ذلك من أن هذه النار «تشتعل بحساب» و «تخبو بحساب»، أى أن لها عقلا ينظم عملية الاشتغال والخبو، أو الوجود والفناء فى هذا العالم.

وليس من شك أن الأثر الفارسى واضح هنا عـلى رؤية هيراقليطس لحقيـقة النار دائمة الاشتـعال واعتبارها رمزا للحـياة والبقاء، وعلى كل حال فـقد عاش فى الوقت الذى كانت فيه المدن الأيونـية كلها خاضعة للفرس، كـما أنه لم يكن وحده الذى تأثر بهذه العقـيدة الفارسية حول النار المقـدسة، فقد شاركه الاعتـقاد بأن أصل العالم هو النار فيلسوف آخر أشار إليه أرسطو يدعى «هيباسوس» Hippasus of Metapontium.

وبالطبع فـإن هذه النار المبدأ، النار الحيـة العاقلة سـرعان ما تسـرى منها وعليـها التحولات، فتـتحول إلى نار محسوسـة وتخرج عنها بقية العناصر، وهذا مـا يعبر عنه هيراقليطس بقوله: «وهـذه هى الصور التى تتحول إليهـا النار: أولاً البحر، ثم نصف البحر أرض، ونصفه الآخر أعاصير Prester.

ولا يمكن أن تفسر هذه التحولات فى ضوء نظريات فـلاسفة ملطية المادية الخالصة كما فعل ذلك أرسطو وشراحه خاصة الإسكندر الأفروديسى وسمبليقوس الذى تابعوه

فى النظر إلى النار الهيـراقليطية على أنها إحدى العلل المادية لـلأشياء، وإنما يجب أن نفهم نظريته بهذه الصورة الرمزية المركبة التى تعـمدها، فهو يرى أن النار بصفتها رمزاً للتحول تتحول ذاتياً إلى حالتين أو عنصرين هما الماء والأرض، ومنها تتصاعد الأبخرة التى تشغل «البرستير أو الأعاصـير»! ذلك المصطلح الغامض الذى اختلف المترجمون القدامى والمحدثون حول ترجمته وتفسيره؛ فقد رجح بيرنت أنه يقصد الهواء الساخن Whirel Wind، بينما رأت كـاثلين فريمان أنه يعنى الينابيع Water - Spout، أما أبيقور فـيلسوف العـصـر الهللينسـتى فقـد فسـر هذه الظاهرة على أنـها نوع من الزوبعـة أو العاصـفة الدوارة مصـحوبة بإعصـار، وأشار لوكـريتيوس. وهو أحـد تلاميذ أبيـقور المتـأخرين - إلى أنهـا ومـيض البرق الذى ينـهمـر من أعلى إلى أسـفل فى البحـر، أماسينكا الفـيلسوف الرواقى الشهيـر فقد تحدث عمـا أسماه اليونانيـون وميض البرق باعتباره شيئًا يتفجر فى لهب Influmattar فيشكل دوامة نارية Igneusturbo.

ولعل فى هذه التفسيرات التى قدمها الفـلاسفة القدامى ما يلقى الضوء فعلاً على نظرية هيراقليطس التى تتحدث عن هذه التحولات عبر ظاهرة «البرستير» فى حركتين، حركة صاعـدة إلى أعلى، وحركة هابطة إلى أسفل، وقد أشار أبيقـور فى تفسيره إلى الحركة الصاعدة بينمـا أشار لوكريتيوس إلى الحركة الهابطة، والحـقيقة أن هيراقليطس رغم أنه يفسـر هذا التحول بهاتين الحـركتين فعلاً إلا أنه يرى أنهـما يسيران مـعا وفى نفس الطريق، «فالطريق إلى فـوق وإلى أسفل واحد ونفس الطريق»، كما أنه يعـتقد «أن البدء والنهاية فى محيط الدائرة واحد».

إنّ تلك التـحولات تتم فى صـورة دائرية لا يمكن تحـديد الأعلى والأسفل منهـا بصورة مـطلقة، كـما أن هذه التحـولات تتم وفق قانـون محدد داخل الجـوهر وهو «النار»، وكل ما هـنالك أنه رمز لهذه التـحولات بهـذه الظاهرة المركبة الـفريدة ظاهرة البرستير، ويعبر هيراقليطس عن هذه التحـولات بصورة أكثر وضوحًا حينما يقول: إن «هناك تبـادل بين النار وجـمـيـع الأشيـاء كـالتـبادل بين الـسلع والذهب، أو الذهب

والسلم»، وحينما يقول كذلك: «أن النار تحيا بموت الأرض، والهواء يحيا بموت النار، والماء يحيا بموت الهواء ، والأرض تحيا بموت الماء».

إن «نار» هيراقليطس اذن رغم مظهرها الحسى المادى ليست هى النار العادية، وإنما هى مبدأ خلاق يعطى الحياة لكل شىء، وإنما هى الحياة نفسها بوصفها المبدأ الفاعل والديناميكى، فالحياة شعلة وبالتالى انطفاء، والاشتعال والانطفاء عمليتان تتمان فى الوقت ذاته عبر حلقات وفى إطار من «المعايير المنتظمة»، وبعبارة أخرى فإن هناك «توازى» بين عملية تحول النار إلى كل شىء، وبين العملية المعاكسة، أى: تحول كل شىء إلى نار، ولهذا «فإن الطريق نحو الأعلى ونحو الأسفل هى الطريق نفسها».

صراع الأضداد ووحدتها

إن هيراقليطس من المؤمنين بأن الجوهر الظاهر للعالم الطبيعى هو التغير الذى يكشف عن وجود الأضداد والحركة الدائبة بينها، وهو يعبر عن ذلك فى شذرات عديدة منها:

١ - لا يمكنك أن تنزل مرتين فى النهر نفسه، لأن مياها جديدة تغمرك باستمرار.

٢ - تتجدد الشمس كل يوم.

٣ - الأشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة، ويجف الرطب ويصبح الجاف رطبًا.

٤ - إننا ننزل ولا ننزل النهر الواحد، إننا نكون ولا نكون.

إن التغير المتصل Panta rei اذن سمة الموجودات فى هذا العالم الطبيعى ، فكل ما فيه - كما تؤكد أقوال هيراقليطس السابقة - فى حركة دائبة مستمرة، وقد توقف الكثير من المفسرين له من الفلاسفة القدامى كأفلاطون وأرسطو، والمحدثين من أمثال هيجل، وانجلز وماركس ولينين، وكذلك معظم الشراح والمؤرخين له من المعاصرين،

توقفوا جميعًا عند فكرة التغير والصراع الدائر بين قوله بالتغير بين الأضداد، وبين قوله بوحدة الأضداد؛ فقد اعتبر هيجل - الذى يلعب النقيض دورا مهما فى منطقه وفلسفته - أن «وحدة» هيراقليطس وحدة منطقية وكذلك اعتبرها ييجر، وإن كنت أرى أن هيراقليطس لم يكن يتحدث هنا على المستوى المنطقى، فهو لم يقصد بوحدة الأضداد تلك الوحدة المنطقية (المركبة من الضد ونقيضه) كما زعم هيجل، لأن حديثه فى الأساس كان عن الطبيعة وما وراءها وإن شاب حديثه نغمة صوفية ينكرها البعض، ويؤيدها آخرون، وليس أدل على ذلك من النظر فى تلك الشذرات التى يقول فيها:

١ - الائتلاف الخفى أفضل من الظاهر.

٢ - الضد هو الخير لنا.

٣ - الله هو النهار والليل، الشتاء والصيف، الحرب والسلم، الشبع والجوع، ولكنه يتخذ أشكالاً مختلفة كالنار التى امتزجت بالتوابل سماها كل شخص حسب طعمها.

٤ - جميع الأشياء بالنسبة إلى الإله جميلة وحق وعدل، ولكن الناس يعدون «بعض الأشياء ظلم وبعضها الآخر عدل».

لما أراد أفلاطون أن يبين كيف تحقق النظام فى العالم وحصلت الصور الكلية فى الأجسام، أنطق «تيماوس» الفيثاغورى بقصة التكوين، وإنما أورد آراءه على لسان واحد من الفيثاغوريين لأنها قائمة على مبادئ عقلية رياضية، وقد آثر القصة على الحوار والخطاب ليدل على أن العالم المحسوس لا يوضع فى قضايا ضرورية، فليس أمام العقل البشرى إلا الظن والتشبيه، قال تيماوس: كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة، والعالم حادث قد «بدأ من طرف أول» لأنه محسوس، وكل ما هو محسوس فهو خاضع للتغير والحدوث، وله صانع، ولما كان الصانع خيرًا، والخير

بريئًا من الجسد، فقد أراد أن تحدث الأشياء شبيهة به على قدر الإمكان، فرأى أن العاقل أجمل من غير العاقل، وأن العقل لا يوجد إلا فى النفس، فصور العالم كائنا حيا عاقلا، لا على مثال شيء حادث، بل على مثال «الحى بالذات» (طبقا لنظرية المثل، ولأن كل صانع إنما يحتذى مثالا) أجمل الأحياء المعقولة الحاوى فى ذاته جميع هذه الأحياء، كما أن العالم يحوى جميع الأحياء التى من نوعه، فالعالم واحد لأن صانعه واحد، ونموذجه واحد؛ وهو كل محدود، ليس خارجه ما يؤثر فيه ويفسده، فلا تصيبه شيخوخة ولا مرض، وهو كروى لأن الدائرة أكمل الأشكال، متجانس يدور.

يرى أفلاطون أن هناك عالمين، عالم المثل وهو عالم الحقيقة وهو الأساس، وعالم للطبيعة وهو عالمنا هذا، وهو عالم الظواهر المحدود بالزمان والمكان، أما العالم الأول فليس محدوداً بزمان ولا مكان، وعالم الطبيعة ينقسم قسمين: جسمانى وهو هذه الظواهر التى نراها ونحس بها، وغير جسمانى وهو النفس، ولنتكلم عن أفلاطون فى كل من النوعين.

يرى أفلاطون أن هذا العالم الحسى صورة لعالم المثل، فكل شيء يحاول أن يحاكى مثاله ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وكلما اشتد قربا من مثاله كان أكبر حظا من الحقيقة، ولكن لماذا يكون للمثل أشياء تصورها وتمثلها، وبم نعلل انبعاث هذه الصور الحسية التى تنسج على منوال مثلها، وكيف خرج عالم الحس من عالم المثل؟ لم يجب أفلاطون عن هذه الأسئلة إجابة واضحة صريحة، ولكنه سلك فى ذلك التعبير الشعرى، وذلك فى كتابه المسمى طماوس Tmaeus وهو أغمض كتاب من كتب أفلاطون، وغموضه - كما يقول بعض المؤرخين - راجع إلى قلة معرفته بالعلوم الطبيعية، فقد كانت العلوم الطبيعية إذ ذاك فى طفراتها، ومع هذا فقد حاول فى هذا الكتاب أن يشرح حركات النجوم والكواكب والضوء والحرارة والصوت والماء والثلج والحديد والذهب... إلخ، ولكن شرحه لهذه المسائل أكثره فروض يتخللها قليل من

الحقائق، وبدلا من أن يسلك طريق جمع الحقائق أولاً ثم يفرض الفروض لشرحها وتعليلها كما هو متبع اليوم، كان يهمل جميع الحقائق ويبدأ بالفروض وهى طريقة قلما تنتج، ومن ثم كان كتابه هذا أغلبه قليل القيمة صعب الفهم، ونحن نذكر هنا شيئًا من تعاليمه فى هذا الكتاب.

فى الكون حقيقتان نهائيتان، الوجود المطلق من ناحية، والعدم المطلق من ناحية أخرى، وبين هذا وذاك مرحلة متوسطة هى هذه الأشياء التى تقع تحت حواسنا، لأنها تشارك المثل فى وجودها وتشارك المادة فى عدمها، فالشيء قبل أن يصاغ على صورة مثاله كان مادة لا صفة لها ولا شكل، أو إذا انتزعت من المادة صفاتها وشكلها كانت لا شيء، فلما أن بدأ ذلك الشيء المعين ينتزع نفسه من المادة التى هى فى حكم العدم، وينطبع على نسق مثاله، أخذت تميزه بعض الصفات، فاكتسب بذلك حقيقة الوجود، ولذا كانت الأشياء المحسة أنصاف حقائق، فلا هى مجرد كالمثل فتكون حقيقة مطلقة، ولا هى مادة خالصة خالية من صور المثل خلواً تامًا فتكون عدمًا مطلقًا، بل هى تجمع بين الوجود والعدم، وإلى هنا نرى أفلاطون يسير فى منطق فلسفى لا غبار عليه، ولكنه حين أراد بعد ذلك أن يوضح كيف انطبعت صورة المثل على كتلة المادة حتى خرجت تلك الأشياء واتخذت أشكالها المعروفة لم يسعفه العقل فلجأ إلى الخيال والشعر، وكان لابد له من ذلك لما يترتب على مقدماته التى فرضها من تناقض مستحيل، لأنه إذا كانت المثل هى مصدر الأشياء بانطباع صورها على المادة نتج عن ذلك أن تكون المثل متغيرة متبدلة، لأنها حين تبعث من نفسها صوراً تشكل بها الأشياء وتخرجها من العدم إلى الوجود لابد أن تتصف بصفة جديدة وهى صفة الإنتاج والإخراج والخلق، وهذا يترتب عليه التغير وعدم الثبوت، ولكن أفلاطون قدم أنها دائمة لا تقبل التغير، وإذن فلا يجوز أن يصدر عنها شيء بعد أن لم يكن يصدر، فلما رأى استحالة أن تكون فى طبيعة المثل قابلية إنتاج الأشياء، لم يجد أمامه إلا تعليلاً واحداً يفسر به ذلك، فقال: إن ثمة خالقًا ومدبراً للعالم قام بها بما يقوم به الفنان حين ينحت من المادة تمثالا على صورة معينة فى ذهنه، رأى الله أو الخالق

مثلا مجردة من ناحية، ومادة لا شكل لها أولا صفة من ناحية أخرى فشكل المادة على صورة المثل، وبذلك وجدت الأشياء، وكان أول ما خلق نفسًا لعالمنا هذا، هي للعالم كنفسنا لنا، وهذه النفس غير جسمانية، ولكنها في مكان وقد نشرها في مكان خال كما تنتشر الشبكة الواسعة، ثم شطرها شطرين، وجعلهما دائرتين: دائرة داخلية ودائرة خارجية، فالأولى مدار الكواكب السيارة، والثانية مدار النجوم، ثم أخذ المادة وكونها من عناصر أربعة: (الماء والنار والتراب والهواء) وبناها على إطار روح العالم، وبذلك تم الخلق، وكان يرى أيضًا أن الأرض مركز هذا العالم، وأن النجوم = وهي كائنات إلهية - تدور حولها، وأن النجوم تتحرك حركات دائرية، لأن الدائرة أكمل الأشكال؛ وإذا كانت النجوم إلهية فهي لا تحكم إلا بالعقل؛ ويجب أن تكون حركتها دائرية؛ لأن الحركة الدائرية هي حركة العقل.

- ٢ -

إن مشكلة العالم عند أوغسطين (St. Augustine (A. D. 354 - 430 متصلة اتصالاً وثيقًا بمشكلة (الله)، ويكاد يكون بحثه في مشكلة العالم وجهًا آخر من أوجه بحثه في مشكلة (الله)، من حيث إنّ ذلك العالم مخلوق لله، في نظرية أوغسطين في العالم نشاهد أنه تأثر بأفلاطون وبالأفلاطونية المحدثة خصوصًا، وبهذه الصورة الفيثاغورية الأفلاطونية التي نجدها في «طيماوس». وكذلك نجد إلى جانبها، خصوصًا فيما يتصل بتطور العالم، تأثير الرواقيين ظاهرًا.

فالقديس أوغسطين ينظر إلى العالم أولاً نظرة متفائلة جمالية، كما هي نظرة أفلاطون في «طيماوس»، وكما هي نظرة الفيثاغوريين من قبل، وذلك لأن العالم في نظره منتظم متناسب الأجزاء، يسوده الانسجام، لأنه يقوم على قواعد من القياس والعدد والصورة، فهو يقوم على العدد لأنا نعدّ الأشياء؛ وعلى القياس لأنّا نقيس الأشياء؛ ويقوم على الحجم أو الثقل لأنا نزن الأشياء، والقوانين الرياضية هي التي تسود العالم سواء أكان كواكب أو أراضي ، والخلاصة أن بالعالم انسجامًا تامًا.

أما طبيعة الأشياء نفسها فقد رجع فيها القديس أوغسطين إلى التفرقة المشهورة بين الصورة والهيولى ، إلا أنه لم يفهمها على النحو الأرسطى، وإنما فهمهما على نحو أفلاطونى وأفلوطينى - أفلاطونى كما ظهر فى «طيماوس» من أن الهيولى لا تكاد تكون شيئًا، وليست الهيولى غير الصورة عارية عن الكم، وعلى هذا فإذا أردنا أن نفهم ماهية المادة، وجب علينا أن نجردها من الصورة، وعلى هذا النحو - وحده - يمكن أن نفهمها؛ وبدونه لا يمكن تصورها. فتصورنا لها إذن سلبى خالص من حيث إنّ الهيولى سلب للصورة، وعن الأفلاطونية المحدثة أخذ أوغسطين فكرة التفرقة بين الهيولى الجسمانية والهيولى الروحانية - إن صح هذا التعبير - فالهيولى الجسمانية هى الهيولى الخاصة بالكائنات غير الحية، إلا أنه لا يمكن أن نفهم من هذا أن أوغسطين ينكر وجود المادة، ويعتبرها عدما، كما قال أفلاطون، وإنما يقول: إن لها وجوداً، على أساس أنها قوة قادرة على أخذ الصورة، وعلى هذا فالهيولى مبدأ للوجود، وليست وجوداً حقيقيًا، ولهذا نراه ينعتها بأنها وَشْك الوجود، أى أنها ليست الوجود الحقيقى.

وحينما ينتقل أوغسطين من بيان طبيعة الموجودات إلى بيان نشأتها، يرى أن هناك مذهبين:

١ - مذهب يقول: إن الوجود أصله عنصر مادى. ٢ - وآخر يقول: إن أصل الوجود جوهر عقلى، وكان طبيعيًا من حيث إنّ القديس أوغسطين أفلاطونى أن يقول بالقول الثانى، فيعتبر أن علة الأشياء مبدأ عقلى، فهو يرجع الموجودات من حيث وجودها إلى علة عاقلة مدبرة، إلا أنه لا يستطيع - إن كان يريد أن يظل مسيحيًا - أن يأخذ بما قال به أفلاطون من قبل إن الهيولى قد وجدت مع الصانع، ولم تكن من خلقه، لقد كان عليه أن ينكر هذا ويقول بأن الهيولى من خلق الصانع، أو الله، فالله هو الموجد الخالق من العدم للهيولى ، ووجود الله وجود مختلف كل الاختلاف عن الهيولى والكائنات الفانية، وجود الله هو وجود بذاته Esse per se؛ بينما الأشياء وجودها بغيرها، وعلى هذا فهى مختلفة فى وجودها عن وجود الله تمامًا.

فكأن القديس «أوغسطين» إذن يقـول بمبدأ الخلق، وكان طبيعيًا أن يقـول بهذا ما دام فيلسوفًا مـسيحيًا، ثم يستـمر فى بيان خلق العالم - من حـيث ضرورة الوجود - فيقول بأن هذا الوجود ليس ضروريًا، ومن هنا يصف كيفية الخلق بأنه أولا راجع إلى خيرية الله؛ ثم إلى إرادته؛ ثم إلى عقله، فالعـالم لم يوجد تبعًا لضرورة قاهرة؛ وإنما وجد لأن الله خير، والخير لا يفعل إلا الخيـر؛ والوجود خيرٌ من العدم؛ ولهذا أوجد العالم، فالعالم، من حيث وجودهُ، فيضٌ من خيره.

وإذا تحدثنا عن الـضرورة فلا يمكن أن ننسـبهـا إلى الله، من حيث إيجـاده العالم فحـسب؛ وإنما من حـيث إنه أوجد العـالم بإرادته، فإذا قلنا: لماذا خلق الله العـالم؟ أجبنا: لأنه أراد ذلك quia voluit، وكل إرادة تستلزم بالضرورة عـقلاً، خصوصًا أن فى العالم نظامـا، فمن الضـرورى وصفه بالعـقل، إلى جانب وصفـه بالإرادة، فالله كالفنان يرتب الأشيـاء حسب الغاية التى ينشدها، فإذا كنا نفـترض فى الفنان أنه عاقل وهو يصنع الأشياء، فلابد لنا بالأولى أن نصف الله فى خلقه للكون بأنه عاقل.

فالعالم إذن فيض من خير الله؛ ودليل على إرادة الله؛ ومرتب حسب عقل الله، إلا أننا هنا لم نصـل إلا إلى خلق الكون فـحـسب، فكيف نسـتطيع أن نفـسـر خلق الأشياء باسـتمرار؟ إن فعل الخلق عند أوغسطـين فعل واحد، أى أن الله خلق الكون مرة واحـدة، ولا يخلقه باسـتمـرار، فكيف نوفق بين هذا الفـعل وبين نشأة الأشـياء ووجودها؟

هنا يرجع أوغـسطين إلى مـذهب الرواقـيين فى العلل البـذرية Ratioues Semi-nales، ويتلخص هذا المذهب فى القـول بأن الأشياء كـانت فى البدء فى حالة كمون على شكل بذور؛ وهذه تنمـو من بعد فتكون الأشـياء، وتبعًا لهـذا يرى أوغسطين أن فعل الخلق الذى هو واحـد كان يتمثل فى فعـل خلق البذور التى تنشأ جمـيع الأشياء عنها، ومن هـنا نستطيع أن نوفق بين القـول بأن فعل الخلق واحـد، وبين القول بأن الأشياء تنمـو باستمرار، فالأشـياء تنمو من البذرة وهذه وجدت مـرة واحدة؛ وكانت

محتوية بالقوة على جميع التطـورات حتى تصبح شجرة، وعلى هذا الأساس استطاع «أوغسطين» أن يقول بفكرة التـطور؛ وأن يقول بفكرة المسيحيـة القائلة إن فعل الخلق واحد.

ولكن ما هو هذا الفـعل؟ هو أولا خلق المادة غيـر المصوَّرة Materia informis، وفى هذا الفعل نفسه وجدت الصورة، واتحـدت بالهيولى، وكان هذا الاتحاد هو فعل الخلق الأول، والآن لما كانت الأشـياء قد خلقت كـان الزمان لا وجود له إلا باعتـبار الأشيـاء المخلوقة، ويمثل التعريف الـذى عرف به أفلاطون الزمان قـال أوغسطين: إن الزمان صورة الأبدية، والزمان لا وجود له بوصـفه أزليًا أبديًا، وإنما وجد الزمان كما وجدت الأشياء ، وهذا طبيعى لأن المسيحية تقول بخلق الزمان، فكان على أوغسطين أن يقول أيضًا بأن الزمـان مخلوق، ولكن يلاحظ مع هذا أن حـفظ الخلق لا يتم إلا بفعل مستمر مـن الله، فالأشيـاء التى خلقت لتحفظ لابد لها من شىء يحفظها؛ وهذا هو فعل الله، ولولاه لـفنيت الأشياء، وهذا طبـيعى لأن وجـود الأشياء مـستـمد من وجود الله، ولو توقف الفـيض الإلهى لصارت عدمًا، وهذه النظرية هى التى قـال بها ديكارت.

لقد كان من الطبيعى أن تظهر بعض مباحث الطبيعيات فى «تهافت التهافت»، فإن المسائل العشرين التى عارض بها الغزالى الفلاسفة تحتوى على أفكار تنطوى تحت هذه المباحث، فـقد تناول الحديث عن المادة والصـورة والعدم والحركـة والسكون والزمان وشكل العالم والنفس.

فذكر هناك مـبدأين بالذات لكل ما هو كائن ويقبل الفسـاد، وهذان المبدآن هما: المادة والصورة، ومبـدأ بالعرض، وهو العدم، فكل الموجودات المحسـوسة التى تقبل الحركة والتغيـر تتألف من مادة وصورة، المادة هى التى تكون، والصورة هى ما يصير بها الموجود موجودًا، إمّا وجود معقول إذا فارقت الصورة الهيولى أو وجود محسوس

إذا ظلت الصورة فى الهيـولى ، قال ابن رشد (1198 - 1126) Averoes: إن المبادئ للأمـور الكائنة الفاسـدة اثنان بالذات، وهما المادة والصـورة، وواحد بالعـرض وهو العدم، «إنهم (الفلاسفة) وجدوا الأشياء المحـسوسة التى دون الفلك ضربين: متنفسة وغير مـتنفسة، ووجدوا جمـيع هذه يكون المتكون منها متكونا بشىء سـموه صورة، وهو المعنى الذى به صـار موجـوداً بعد أن كـان معدومـا، ومـن شـىء سمـــوه مادة وهـــو الذى منـــه تكون، إن للصـورة وجـودين: وجـود مـعـقـول إذا تجـردت من الهيولى، ووجود محسوس إذا كانت فى هيولى.

وقد أوضح ابن رشـد فى كتابه، مـعنى الأجسام البـسيطة، ومنه نجد أن البـسيط يقال على عدة معان، أهمها معنيان: أحدهما ما ركب من صورة ومادة فقط وليس من أجزاء كثيـرة، مثل الأسطقسات الأربعة، أى النار والهـواء والمادة والأرض، الثانى ما لم تغاير صورته ومادته الصورة التى له بالقوة مثل الأجرام السماوية.

أما الحـركة، فإن كل مـتحـرك له محرك، وكل الحـركات ترتقى إلى الحـركة فى المكان، وهذه بدورها ترتقى إلى متحرك من ذاته تأثر بمحرك أول لا يتحرك أصلا، أما السكون فهو عدم الحركة بالنسبة للأجـسام التى من شأنها أن تتحرك، وكمال الحى هو الحركة، والحركـة تحدث فى زمان، ولابد لها من ذلك، وأفضل الحـركات هى الحركة الدورية، وتمتاز بالدوام والوحدة الأزلية.

وفى مسألة العالم بين القدم والحدوث يقول ابن رشد:

وَأَمَّا مَسْأَلَةُ قِـدَمِ الْعَالَمِ، أَوْ حُـدُوثِهِ، فَإِنَّ الاخْتِلاَفَ فِيـــهَا عِنْـدِى بَيْنَ الْمُتَكَلِّمِينَ مِـــنَ الأَشْعَرِيَّةِ وَبَيْنَ الْحُكَمَاءِ الْمُتَقَـدِّمِينَ يَكَادُ يَكُـونَ رَاجِعًا لِلاخْتِلاَفِ فِى الـتَّسْمِيَةِ، وَبِخَاصَّةٍ عِنْدَ بَعْضِ الْقُدَمَاءِ.

وَذَلِكَ أَنَّهُمْ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ هَا هُنَا ثَلاَثَةَ أَصْنَافٍ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ، طَرَفَانِ، وَوَاسِطَةٌ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ، فَاتَّفَقُوا فِى تَسْمِيَةِ الطَّرَفَيْنِ، وَاخْتَلَفُوا فِى الْوَاسِطَةِ.

فَأَمَّا ١٦/ الطَّرَفُ الْوَاحِدُ: فَهُوَ مَوْجُودٌ وُجِدَ مِنْ شَيْءٍ غَيْرِهِ، وَعَنْ شَيْءٍ، أَعْنِي عَنْ سَبَبٍ فَاعِلٍ، وَمِنْ مَادَّةٍ، وَالزَّمَانُ مُتَقَدِّمٌ عَلَيْهِ، أَعْنِي عَلَى وُجُودِهِ.

وَهَذِهِ هِيَ حَالُ الأَجْسَامِ الَّتِي يُدْرَكُ تَكَوُّنُهَا بِالْحِسِّ، مِثْلُ تَكَوُّنِ الْمَاءِ {وَالْهَوَاءِ}، {وَالأَرْضِ}، وَالْحَيَوَانِ، وَالنَّبَاتِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ.

{فَهَذَا} الصِّنْفُ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ اتَّفَقَ الْجَمِيعُ، مِنَ الْقُدَمَاءِ وَالأَشْعَرِيِّينَ عَلَى تَسْمِيَتِهَا مُحْدَثَةً.

وَأَمَّا الطَّرَفُ الْمُقَابِلُ لِهَذَا، فَهُوَ مَوْجُودٌ لَمْ يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ، وَلاَ عَنْ شَيْءٍ، وَلاَ تَقَدَّمَهُ زَمَانٌ.

وَهَذَا، أَيْضًا اتَّفَقَ الْجَمِيعُ مِنَ الْفِرْقَتَيْنِ عَلَى تَسْمِيَتِهِ قَدِيمًا، وَهَذَا الْمَوْجُودُ مُدْرَكٌ بِالْبُرْهَانِ، وَهُوَ اللهُ، تَبَارَكَ وَتَعَالَى، الَّذِي هُوَ فَاعِلُ الْكُلِّ، وَمُوجِدُهُ، وَالْحَافِظُ لَهُ، سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى قَدْرُهُ.

وَأَمَّا الصِّنْفُ مِنَ {الْمَوْجُودِ} الَّذِي بَيْنَ هَذَيْنِ الطَّرَفَيْنِ، فَهُوَ مَوْجُودٌ لَمْ يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ، وَلاَ تَقَدَّمَهُ زَمَانٌ، وَلَكِنَّهُ مَوْجُودٌ عَنْ شَيْءٍ، أَعْنِي عَنْ فَاعِلٍ، وَهَذَا هُوَ الْعَالَمُ {بِأَسْرِهِ}.

وَالْكُلُّ مِنْهُمْ مُتَّفِقٌ عَلَى وُجُودِ هَذِهِ الصِّفَاتِ الثَّلاَثِ لِلْعَالَمِ، فَإِنَّ الْمُتَكَلِّمِينَ يُسَلِّمُونَ أَنَّ الزَّمَانَ غَيْرُ مُتَقَدِّمٍ عَلَيْهِ، أَوْ يَلْزَمُهُمْ ذَلِكَ، إِذِ الزَّمَانُ عِنْدَهُمْ شَيْءٌ مُقَارِنٌ لِلْحَرَكَاتِ وَالأَجْسَامِ، وَهُمْ أَيْضًا مُتَّفِقُونَ مَعَ الْقُدَمَاءِ عَلَى أَنَّ الزَّمَانَ الْمُسْتَقْبَلَ غَيْرُ مُتَنَاهٍ، وَكَذَلِكَ الْوُجُودُ الْمُسْتَقْبَلُ، وَإِنَّمَا يَخْتَلِفُونَ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي، وَالْوُجُودِ الْمَاضِي، فَالْمُتَكَلِّمُونَ يَرَوْنَ أَنَّهُ مُتَنَاهٍ، وَهَذَا هُوَ ١٧/ مَذْهَبُ أَفْلاَطُونَ وَشِيعَتِهِ، وَأَرِسْطُو وَفِرْقَتُهُ يَرَوْنَ أَنَّهُ غَيْرُ مُتَنَاهٍ كَالْحَالِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ.

فَهَذَا {الْوُجُودُ} الآخَرُ، الأَمْرُ فِيه بَيِّنٌ أَنَّهُ قَدْ {أَخَذَ} شَبَهًا مِنَ الْوُجُود الْكَائِنِ الْحَقِيقِى، وَمِنَ الْوُجُود الْقَدِيم، فَمَنْ غَلَّبَ عَلَيْهِ مَا فِيهِ مِنْ شَبَهِ الْقَدِيم عَلَى مَا فِيهِ مِنْ شَبَهِ الْمُحْدَث، سَمَّاهُ قَدِيمًا، وَمَنْ غَلَّب عَلَيْهِ مَا فِيه مِنْ شَبَهِ الْمُحْدَث، سَمَّاهُ مُحْدَثًا، وَهُوَ، فِى الْحَقِيقَةِ، لَيْسَ مُحْدَثًا حَقِيقِيًا وَلاَ قَدِيمًا حَقِيقِيًا؛ فَإِنَّ الْمُحْدَثَ الْحَقِيقِىَّ فَاسِدٌ ضَرُورَةً، وَالْقَدِيمَ الْحَقِيقِىَّ لَيْسَ لَهُ عِلَّةٌ.

وَمِنْهُمْ مَنْ سَمَّاهُ مُحْدَثًا أَزَلِيًا، وَهُوَ أَفْلاَطُونُ وَشِيعَتُهُ، لِكَوْنِ الزَّمَانِ {مُتَنَاهِيًا} عِنْدَهُمْ مِنَ الْمَاضِى.

فَالْمَذَاهِبُ فِى الْعَالَمِ لَيْسَتْ تَتَبَاعَدُ، حَتَّى يُكَفَّرَ بَعْضُهَا وَلاَ يُكَفَّرَ، فَإِنَّ الآرَاءَ {الَّتِى} شَأْنُهَا هَذَا يَجِبُ أَنْ تَكُونَ فِى الْغَايَةِ مِنَ التَّبَاعُد، أَعْنِى أَنْ تَكُونَ مُتَقَابِلَةً، كَمَا ظَنَّ الْمُتَكَلِّمُونَ فِى هَذِه الْمَسْأَلَة، أَعْنِى أَنَّ اسْمَ الْقِدَمِ وَالْحُدُوث، فِى الْعَالَمِ بِأَسْرِه، هُوَ مِنَ الْمُتَقَابِلَة، وَقَدْ تَبَيَّنَ مِنْ قَوْلِنَا أَنَّ الأَمْرَ لَيْسَ كَذَلِكَ.

وَهَذَا كُلُّهُ، مَعَ أَنَّ هَذِه الآرَاءَ فِى الْعَالَمِ لَيْسَتْ عَلَى ظَاهِرِ الشَّرْع، فَإِنَّ ظَاهِرَ الشَّرْعِ إِذَا تُصُفِّحَ ظَهَرَ مِن الآيَاتِ الْوَارِدَةِ فِى الإِنْبَاءِ عَنْ إِيجَادِ الْعَالَمِ أَنَّ صُورَتَهُ مُحْدَثَةٌ بِالْحَقِيقَةِ، وَأَنَّ نَفْسَ الْوُجُود وَالزَّمَانِ مُسْتَمِرٌّ مِنَ الطَّرَفَيْنِ، أَعْنِى غَيْرُ مُنْقَطِع، وَذَلِكَ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [سورة هود الآية ٧] ١٨/ يَقْتَضِى، بِظَاهِرِه، أَنَّ وُجُودًا قَبْلَ هَذَا الْوُجُود ، وَهُوَ الْعَرْشُ وَالْمَاءُ، وَزَمَانًا قَبْلَ هَذَا الزَّمَان، أَعْنِى الْمُقْتَرِنَ بِصُورَةِ هَذَا الْوُجُود الَّذِى هُوَ عَدَدُ حَرَكَةِ الْفُلْك، وَقَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [سورة إبراهيم الآية ٤٨]، يَقْتَضِى أَيْضًا، بِظَاهِرِه، أَنَّ وُجُودًا ثَانِيًا بَعْدَ هَذَا الْوُجُود. وَقَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [سورة فصلت الآية ١١]، يَقْتَضِى، بِظَاهِرِه، أَنَّ السَّمَاوَاتِ خُلِقَتْ مِنْ شَىْءٍ.

وَالْمُتَكَلِّمُونَ لَيْسُوا فِى قَوْلِهِمْ أَيْضًا، فِى الْعَالَمِ، عَلَى ظَاهِرِ الشَّرْعِ، بَلْ مُتَأَوِّلُونَ، فَإِنَّهُ لَيْسَ فِى الشَّرْعِ أَنَّ اللهَ كَانَ مَوْجُودًا مَعَ الْعَدَمِ الْمحْضِ، وَلاَ يُوجَدُ هَذَا فِيهِ نَصًّا أَبَدًا، فَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ فِى تَأْوِيلِ الْمُتَكَلِّمِينَ فِى هَذِهِ الآيَاتِ أَنَّ الإِجْمَاعَ انْعَقَدَ عَلَيْهِ؟!

وَالظَّاهِرُ الَّذِى قُلْنَاهُ مِنَ الشَّرْعِ فِى وُجُودِ الْعَالَمِ، قَدْ قَالَ بِهِ فِرْقَةٌ مِنَ الْحُكَمَاءِ، وَيُشْبِهُ {أَنْ يَكُونَ} الْمُخْتَلِفُونَ فِى {تَأْوِيلِ} هَذِهِ الْمَسَائِلِ {الْعَوِيصَةِ}: إِمَّا {مُصِيبِينَ مَأْجُورِينَ، وَإِمَّا مُخْطِئِينَ مَعْذُورِينَ}، فَإِنَّ التَّصْدِيقَ بِالشَّىْءِ مِنْ قِبَلِ الدَّلِيلِ الْقَائِمِ فِى النَّفْسِ هُوَ شَىْءٌ اضْطِرَارِىٌّ لاَ اخْتِيَارِىٌّ، أَعْنِى أَنَّهُ لَيْسَ لَنَا أَنْ لاَ نُصَدِّقَ، أَوْ نُصَدِّقَ، كَمَا لَنَا أَنْ نَقُومَ أَوْ لاَ نَقُومَ.

وهكذا يرى ابن رشد أن الأجسام مركبة من مادة وصورة، ويؤكد ذلك بقوله: «قالت الحكماء: إن المبادئ للأمور الكائنة الفاسدة اثنان بالذات، وهما المادة والصورة، وواحد بالعرض وهو العدم» فكل موجود ومحسوس قابل للتغير والحركة مؤلف من مادة وصورة «وجدوا الأشياء المحسوسة التى دون الفلك ضربين: متنفسة وغير متنفسة، ووجدوا جميع هذه يكون المتكون منها متكونا بشىء سموه صورة، وهو المعنى الذى به صار موجودًا بعد أن كان معدومًا، ومن شىء سموه مادة وهو الذى منه تكون، فالصورة هى المعنى الذى به صار الموجود موجودًا، وهى المدلول عليها بالاسم والحد، وعنها يصدر الفعل الخاص بموجود موجود، والذى دل على وجود الصور فى الموجود.

وللصورة وجودان عند ابن رشد: وجود معقول إذا تجردت من الهيولى، ووجود محسوس إذا كانت فى هيولى، ولها نفس الأهمية التى كانت لها عند أرسطو حيث اعتبرها أيضًا الغاية الأولى فى الكون وهى الأحرى بالطبيعة من المادة وذلك بالنسبة للبسائط.

أما المادة فهى على ثلاث مراتب: الهيولى الأولى وهى غير المصورة، وهيولى الأجسام البسيطة أو الإسطقسات الأربعة (النار - الماء - الهواء - التراب) ثم المادة

المحسوسة، وإذا كانت الهيولى الأولى غير مصورة بالذات ولا موجودة بالفعل وما وجودها إلا فى أنها قوية على قبول الصورة «لا على أن القوة جوهرها، بل على أن ذلك تابع لجوهرها وظل مصاحب لها»، فإن المادة هى هيولى أيضًا بالنسبة إلى الصورة المعدومة الموجودة فيها بالقوة وإن كانت تسمى موضوعًا بالنسبة إلى الصورة الموجودة فيها بالفعل، «إن ههنا موضوعًا أقصى لجميع الكائنات الفاسدات ليس فيه شىء من الفعل أصلاً ولا له صورة تخصه، وإنّه بالقوة والإمكان جميع الصور، وإنه لا يتعرى من صورة أصلاً لأنه لو عُرى منها لكان ما لا يوجد موجودًا، وإنّ الإمكان والقوة ليس فى نفس جوهره بل هو موضوع لهما، فإن القوة والإمكان مما يحتاج إلى موضوع.

ويؤكد ابن رشد أن الجوهر والعرض كلاهما مفتقر إلى الموضوع، لأنه بالنسبة للعرض يكون كالهيولى، وبالنسبة للجوهر لا يمكن أن يكون شىء من لا شىء على الإطلاق، بل لابد من وجود نسبة ذاتية بين المتكون وما منه يتكون، لأنه لو كان ممكنًا أن يكون شىء من لا شىء لكان ممكنا أن الزنجار يتكون من النحاس، ومن الليل يكون النهار، وبعد كون الإنسان غير عالم يكون عالمًا، وكل ذلك كما يرى ابن رشد لا يسمى تكونًا وإنما يسمى تعاقبًا، لأنه هناك تظل نسبه ذاتية بين النحاس والزنجار، وهى نسبه بالعرض، لأن ماهية النحاس تذهب، وهى صورته، وهو الشىء الذى هو موجود بالفعل، ويظل جزء باقيا، وهو مادته، فإذا فرضنا أن هذا الجزء موجود بالفعل وواحد بالعدد لم يكن ذلك تكونًا بل استحالة.

وعلى ذلك فالشىء لا يمكن أن يكون بالقوة من كل وجه - وهذا هو حال الهيولى - بل لابد أن تكون الهيولى قد خرجت بالقياس إلى صورة الفعل، وعلى هذا تكون المادة هى مبدأ الوجود بالقوة، وتكون الصورة هى مبدأ الوجود بالفعل، وإذا كانت المادة ليست موجودًا حقيقيًا طالما أنها بالقوة والإمكان والاستعداد، فلابد

أن تنضاف إليها الصورة، وعلى هذا فالكون كله مؤلف من مبدأين متضايفين هما الصورة والمادة، الصورة تمثل الفعل، والمادة تمثل القوة.

هذان المبدآن هما المقومان للجسم الطبيعى، وهناك مبدآن آخران هما مبدأ الفاعلية ومبدأ الغائية، أولاهما طبعت الصورة التى نجدها للأجسام فى مادتها، والأخرى هى التى لأجلها طبعت هذه الصورة فى المادة، وإن كان ابن رشد يرى أن هذين المبدأين يدخلان فى نطاق السببية والعلل أكثر من دخولهما كمبادئ يقوم بها الموجود الطبيعى.

فسر ابن رشد إذن طبيعة الموجودات عندما أثبت أنها مركبة من مادة وصورة، لكنه يرى أن البحث فى مبادئ الموجودات أو تركيبها لا يكفى لمعرفة الموجود حقًا، ولذلك نراه يؤكد أن هناك عللاً أخرى لها أهميتها فى وجود هذه الموجودات من جهة كونها وفسادها، فإذا كانت العلة المادية أو الهيولى تعد نحواً من الإمكانية أو الوجود بالقوة، فإنها تظل دائمًا فى حالة تعشق مستمر لتحقيق وجودها وتحصل على صورة فيتحقق كما لها، وكذلك الحال فى الصورة التى تظل فى حالة حركية لكى تضاف إلى الهيولى، فالعلة المادية هى علة انتقال تفترض استعداداً، بينما العلة الصورية تعد علة إيجابية فعالة حيث تضفى على المادة حقيقتها، أما العلة الثالثة وهى العلة الفاعلة فهى سبب التحريك من القوة إلى الفعل، وأما العلة الرابعة (الغائية) فهى تكشف عن غاية الحركة، إذ لأجلها تحصل الصورة فى المادة، إنها سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل فى الهيولى، وفى ذلك يقول ابن رشد: «إن الأسباب أربعة، مادة الشىء وصورته وفاعله وغايته، أما المادة الأولى التى تبين وجودها فهى المادة الأولى بعينها لجميع ما يكون ويفسد والأجسام الأزلية».

ويستمر هذا الاتجاه المعارض لمفهوم الطبيعة المادى، فلا وجود لغير العقل أو الروح، ولا وجود للمادة فى الخارج إلا من عمل العقل الباطن، لأن الصفات التى تنسب إلى الأشياء ليست فى الأشياء بل فى العقل الذى يدركها، فالامتداد والشكل والحركة، وهى الصفات الأولية المنسوبة إلى المادة، هى عوارض فكرية لا توجد فى

خارج العقول، واللون والطعم والصوت هى كذلك إحساس عقلى وليست صفات عالقة بالأشياء.

- ٣ -

بعد أن يطمئن ديكارت René Descartes (1596 - 1650) إلى وجود الله وصدقه، ينتقل إلى وجود العالم ويسأل نفسه: هل الماديات موجودة؟ فيجيب بالإيجاب، ويقدم الأسباب، فأولاً هذه الأشياء ممكنة، والله يستطيع إحداث الممكنات، ثم إن فىّ قوة حاسة هى قوة انفعالية تتطلب قوة فعلية تثير فيها أفكار المحسوسات؛ وهذه القوة الفعلية ليست فىّ، فإنى جوهر مفكر، وليست هذه القوة مفكرة، وإذن فهى خارجة عنى ، على أنها قد تكون إما جسمًا حاصلا بالذات على ما أتصوره فى المحسوسات، أو تكون الله الحاصل عليه على نحو أسمى: فما هى ؟ إنى أحس فى نفسى ميلا طبيعيًا إلى الاعتقاد بأشياء جسمية، وما دام هذا الميل طبيعيًا فهو صادر عن الله، والله صادق فلابد أن يكون خلق أشياء مقابلة لأفكارى ، إن طبيعتى تعلمنى أن لى جسمًا، وأن أجسامًا أخرى تحيط بى، وأن هذه الأجسام مختلفة فيما بينها تحدث فىّ إدراكات مختلفة ولذات وآلامًا. فلن أكترث بعد الآن لأخطاء الحواس وخيالات الأحلام، فإن مراجعة الحواس بعضها ببعض، ومراجعتها بالذاكرة والعقل، تبدد الخوف من الخطأ فى الإدراك الحسى، وكذلك تتميز اليقظة باتساق الإحساسات فيما بينها، ويتميز المنام باضطراب التصورات، هذه قرائن لا يمكن أن أخطئ فيها وقد علمت أن ليس الله خادعًا.

الماديات موجودة إذن، ولكن على أى نحو؟ هنا يجب أن أراجع أفكارى بكل حذر حتى يقتصر تصديقى على ما أراه واضحًا متميزًا، فإن أفكارى إنما تصدر عن الله من حيث ما فيها من وضوح، والله إنما يحدث من موضوعات الأفكار ما يتصور

بوضوح ليس غيـر، وما أتصوره واضحًا فى الأشـياء يرجع إلى أنها امتـداد فحسب، وباقى ما يبدو فى الإحساس هو صادر عن فكرى.

الاسمية: جورج باركلى (١٦٨٥ - ١٧٥٣):

مبدأ المذهب الحسى أن المعرفة الحقة هى المقـصورة على ما يبدو للشعور بأعراض محسوسة، وأن مـا لا يبدو محسوسًا وهم محض، ولكن الفلاسفـة الحسيين تفاوتوا فى تطبيق هذا المبدأ، وكان باركلى أكـثر دقة من لوك فى هذا التطبيق، سلم لوك بأن الاسم يثيـر فى النفس معنى مؤلفًا من الخـصائص المشتركـة بين أفراد النوع أو الجنس الواحد، فـقال باركلى: «لست أدرى إن كان لغـيرى تلك القوة العـجيبة، قـوة تجريد المعانى، أما أنا فأجد أن لى قوة تخيل معانى الجزئيات التى أدركتها، وتركيبها وتفصيلها على أنحاء مختلفة. . . ولكن يجب على كل حال أن يكون لها شكل ولون، وكذلك معنى الإنسان عندى يجـب أن يكون معنى إنسان أبيض أو أسود أو أسمـر، مقوم أو معـوج، طويل أو قـصيـر أو متـوسط، ومهـما أحـاول فلست أستطيع تصـور المعنى المجرد، ومن المـمتنع على أيضًا أن أتصـور المعنى المجرد لحـركة مـتمايزة مـن الجسم المتحرك، لا هى بالسريعـة ولا بالبطيئة، ولا بالمنحنية ولا بالمستـقيمة، وقس على ذلك سائر المعانى الكليـة المجردة »، والوجدان يشهد بأن «اللامـعين ممتنـع التصور»، وهنا خطـأ باركلـى والحسيين جـميعًا، إن هـذا الخطأ قائم فى الظن بأن «عـدم التعيين» من جهـة الأعراض المحسـوسة المتخـيلة لا يدع مجالاً لتـعيين من جـهة العناصر المعـقولة المقـومة للمـاهيـة، أجل لا يمكن أن تكون الصـورة الخيـالية غـير مـعـينة من جهـة الأعراض، لأن الأعراض موضوعات الحس والخيـال، أما المعنى المجرد فغير معين من جهة الأعراض، ومـعين من جهة الخصائص الذاتية، وهذه الخـصائص هى المدركة به وفيـه، إن العقل يدرك أن الشكل واللون يخـتلفان فى أفـراد الإنسان، وأن السـرعة والاتجاه يختلفـان فى الحركات، فيـحكم بأن هذه الأعراض غير لازمة بـالتعيين، وأنه

يجب صرف النظر عنها وتصور الإنسان حيوانًا ناطقًا، وتصور الحركة مجرد نقلة من مكان إلى آخر.

غير أن باركلى يضطر إلى التلطيف من تطرف موقفه فى ثلاث نقط حيث يعترف بالكلية، وبالفرق بين الحد أو التعريف وبين المعنى مما يتصوره هو، وبأن لنا دراية ما بالنفس وبالروحيات التى هى غير محسوسة ولا متخيلة، أما الكلية فيفسرها بأن معنى جزئيًا يؤخذ ليمثل سائر المعانى الجزئية التى من جنسه أو من نوعه، ولكن الجنس أو النوع لا ينشأ من إدراك شىء هو هو، بل من الإحساس بالتشابه، مثال ذلك: أن المعنى المجرد للمثلث الذى لا يمثل نوعًا من أنواع المثلثات هو معنى متناقض، ولا يستطيع أحد أن يكونه، وليس فى ذهن الرياضى سوى معنى جزئى؛ بيد أن هذا المعنى يمكن أن يكون «كليًا من حيث دلالته»، أى: يمكن أن يمثل «أى مثلث كان».

إنكار المادة لازم من المبدأ التصورى القائل بأنّ الموضوعات المباشرة للفكر هى المعانى دون الأشياء، وباركلى يأخذ على ديكارت ولوك اعتقادهما بوجود المادة بعد قولهما بأن المعانى أحوال للنفس، ويقرر أن «وجود الموجود هو أن يدرِك أو أن يدرَك» ، وهذه عبارة مأثورة عنه، والمدرك معنى، وغير المدرك لا وجود له، إن الفلاسفة القائلين بالمادة يعترفون بأنهم لا يدركونها فى ذاتها ، فما الفائدة من وضعها؟ وماذا عسى أن تكون؟ إنها معنى مجرد يمتنع تصوره بمعزل عن الكيفيات، فهى معنى باطل، وعلى هذا المعنى الباطل تقوم وحدة الوجود عند سبينوزا† وأضرابه، فإنهم يجمعون فيه جملة الأشياء؛ وعليه تقوم المادية، فإنها ترد إليه جملة الوجود، وما الأجسام فى الحقيقة إلا تصورات الروح، فالاعتقاد بالمادة عديم الجدوى وفيه خطر كبير.

وإلى التدليل على أننا لا ندرك المادة قصد باركلى فى رسالته «نظرية جديدة للرؤية»، فيبين أن البصر لا يدرك بذاته مقادير الأشياء وأوضاعها ومسافاتها، إذ إنّ

المسافة أية كانت ما هى إلا خط أفقى يقع على نقطة واحدة من الشبكية، وكل ما يدركه البصر إن هو إلا علامات أو دلائل على المسافات والأوضاع والمقادير؛ ذلك بأن إدراك الكيفيات الأولية يرجع فى الأصل إلى اللمس وحده، وبتكرار التجربة ينشأ تقارن بين مدركات اللمس وبين بعض الإحساسات البصرية، هى اختلافات الأضواء والألوان، أو بعض الإحساسات العضلية الناجمة من حركات العينين، فتصير هذه كافية لتقدير مسافات الأشياء وأوضاعها ومقاديرها ولا تدعنا العادة نشعر بذلك، بل نعتقد أننا نبصر الكيفيات الملموسة ونحن نستنتجها استنتاجًا من الكيفيات المبصرة التى هى علامات عليها، وإذا افترضنا أنفسنا خلواً من هذه التجربة أشبهنا الأكمه الذى يستعيد البصر، فلا يستطيع التمييز بين مكعب وكرة بالبصر وحده قبل لمسهما، إذ لا «تبدو له المبصرات إلا كسلسلة جديدة من المعانى أو الإحساسات كلها قريب إليه قرب إحساسات الألم أو اللذة»، أى: كلها ذاتى داخلى ، تظن العامة أن هناك نسبة بين الامتداد المبصر والامتداد الملموس لشىء بعينه، والحقيقة أن «معانى اللمس والبصر نوعان متمايزان متغايران»، وليس بينهما ارتباط ضرورى، بل كل ما بينهما تقارن تجريبى، «إن معانى البصر، حين نعرف بها المسافة والأشياء القائمة على مسافة، لا تدلنا على أشياء موجودة على تلك المسافة، وإنما هى تنبهنا فقط إلى ما سوف ينطبع فى ذهننا من معانى اللمس (أى: الإحساسات اللمسية) تبعًا لأفعال معينة»، أما المعانى اللمسية فهى وسائر المعانى سواء فى كونها ذاتية: وقد سلم لوك بأن الكيفيات الثانوية لا توجد إلا بما هى مدركة، فيجب أن ينسحب هذا على الكيفيات الأولية أيضًا.

على أن إنكار المادة لا يعنى إنكار الأشياء، إننا ندرك المحسوسات ولا نستطيع الشك فى وجودها، وندركها فى الأماكن التى تبدو فيها، «إن من عبث الأطفال أن يعتبر الفيلسوف وجود المحسوسات موضع شك ريثما يبرهن عليه بالصدق الإلهى. . . لو قبلت هذه المقدمة لشككت للحال فى وجودى الخاص كما أشك فى وجود الأشياء التى أبصرها وألمسها الآن»، إننا نرى الفرس نفسه، ونرى الكنيسة نفسها ونرى الحائط

أبيض، ونحس النار حارة، ونعلم أن الأشجار هى فى الحديقة، وأن الكتب هى على المنضدة، وهكذا «لا تقولن إن اللامادية تحيل الأشياء معانى، وإنما هى تحيل المعانى أشياء». والواقع أننا نميز الإحساس من الصورة، والموجود من المتخيل، وهناك علامتان تسمحان بهذا التمييز: الأولى قوة الإحساس وتميزه بالنسبة إلى الصورة، فإن هذه تبدو أثرًا ضعيفًا لذاك؛ والعلامة الثانية أن الإحساسات أشد تماسكًا وأكثر انتظامًا من الصور، تتسلسل بنظام فنشعر أنها ليست من صنعنا، ونعتقد بالخارجية، فإن الشيء الخارجى مجموع من الإحساسات تعرضها علينا التجربة مؤتلفة دائمًا، كما تعرض علينا علاقات بين مختلف المجموعات أو الأشياء ، وبتكرار إحساسنا بالعلاقات تنشأ فينا عادة توقع إحساسات معينة بعد إحساسات معينة، وينشأ لدينا الاعتقاد بدوام الأشياء ولو لم ندركها دائمًا، وهذا يكفى لقيام العلم الطبيعى، فإنه عبارة عن تفسير ظواهر - تسمى معلولات - بظواهر أخرى تسمى عللاً.

كيف نفسر ائتلاف الإحساسات فى مجاميع، واطراد العلاقات بين هذه المجاميع؟ لا نلتمس التفسير فى المحسوسات أنفسها باعتبارها أشياء قائمة خارج الذهن، ونحن لا ندرك شيئًا خارج الذهن، ولا نستطيع أن نتصور تفاعلاً بين جوهر مادى هو الشيء وآخر روحى هو النفس، إذن يجب أن تكون العلة المطلوبة روحية، ولكنها ليست روحنا، فإن ذهننا لا يحتوى على جميع المعانى ؛ ثم إنه منفعل بالإضافة إليها وقابل لها، وإن جميع الأذهان تدركها فى نفس الوقت ونفس الظروف، فيبقى أن العلة المطلوبة روح خارجية، وماذا عساها أن تكون إلا الله ؟ «لا أقول: إنى أرى الأشياء بإدراك ما يمثلها فى الذات الإلهية المعقولة، كما يقول مالبرانش، بل إن الأشياء المدركة منى هى معلومة من عقل لا متناه ومحدثة بإرادته»، العقل الإلهى هو الذى يعرض علينا المعانى ونظامها، ودوام الله هو الذى يؤيد اعتقادنا بدوام الأشياء، والإرادة الإلهية هى التى وضعت العلاقات بينها، «فكون الغذاء يغذى، والنوم يريح، ووجوب أن نزرع لكى نحصد، وبالإجمال وجوب استخدام وسائل معينة للوصول إلى غاية

معينة، هذه أمور نعرفها، لا باستكشاف ترابط ضرورى بين معانينا، بل فقط بملاحظة القوانين الموضوعة فى الطبيعة»، وعلى ذلك ليست الطبيعة ما يعتقد الفلاسفة الوثنيون من أنها علة مغايرة لله، إنها اللغة التى يخاطبنا بها الله.

ذلك مذهب باركلى يدور كله على المبدأ الذى وضعه ديكارت حين قال: إن الذهن لا يعرف الأشياء مباشرة، بل يعرفها بوساطة ما لديه عنها من معان، فيصل إلى مثل آراء الديكارتيين، وهو مذهب مسيحى أو لون من ألوان الأفلاطونية المسيحية التى صادفناها فى فلسفة العصر الوسيط، والتى تريد أن ترى فى الله الفاعل الأوحد، وفى العالم تجليًا ورمزًا ولغة، نقول: «تريد»، لأن المبدأ الديكارتى يحتمل بل يحتم نتيجة أخرى هى عزل الفكر فى نفسه واعتباره الكل فى الكل، وباركلى لا يتفادى هذه النتيجة إلا بمناقضة بعض آرائه، فإنه يعتمد على مبدأ العلية للقول بوجود الله، وليست التصورية الاسمية تسمح بقبول هذا المبدأ؛ وهو يقبل الجوهر الروحى مع اعترافه بأن هذا الجوهر ليس معنى ولا مدركًا بمعنى، ومع أن التصورية لا تسمح بقبول الجوهر أيًا كان، وسنرى هيوم يلح فى إبطال مبدأ العلية، ويستبعد الجوهر الروحى بنفس الدليل الذى اعتمد عليه باركلى لاستبعاد الجوهر المادى .

ولا غرابة أن نرى باركلى ، وقد فرغ من بيان مذهبه وتأييده على النحو المتقدم، يجد فى الأفلاطونية والفيثاغورية مزيدًا من البيان والتأييد، فينقل عنهما نصوصًا مطولة يحشو بها كتابه العجيب «سيريس»، وينسج فيه على منوالهما، فقد كان يرمى إلى معرفة الله وتفسير صدور الموجودات (أو المعانى) عن الله، والمعرفة الحسية لا تنبئنا بشىء عن ماهية الله الروحية، فلما قرأ الكتب الأفلاطونية والفيثاغورية أدرك أن المعرفة الحسية ناقصة سطحية، ورأى أن «التطهير الأفلاطونى» يرتفع بنا إلى إدراك المثل التى هى الله نفسه والتى هى قوانين الوجود، دون أن يتصورها «معانى مجردة»، ودون أن يعدل عن رفضه للمعانى المجردة، وإنما تصورها موجودات عقلية غير مخلوقة، مع علمه بأن «أدق عقل إنسانى إذا بذل أقصى جهده لم يدرك من هذه المثل

الإلهية إلا وميضًا خاطفًا ، لعلوها فوق جميع الجسميات محسوسة أو متخيلة»، هذه المثل يحقق الله أشباهًا لهـا تعلنها إلينا بأن يجعل من العالم موجودًا حـيًّا تعمل فيه نار لطيفـة للغاية هى نفسه، وهى الأداة المـباشرة التى يستـخدمها الله فى تنظيم الحـركات الكونية، فإنها مشبعة بالحكمة الإلهية تنفذ إلى جميع الأشياء وتكون الكيفيات المختلفة أو المعانى المحســوسة، وتؤلف بينها فى كل منظم متمـاسك، ولوفرة هذه النار فى ماء القطران كان هذا الماء دواء عـجيبًا وآلة العناية الإلهـية لنشر الخيـر بين الناس؛ وينتهى باركلى بنظرية الأفـلاطونية الجـديدة فى الأقانيم الثـلاثة باعتـبارها وسيلـة إلى تصور عقيدة الثالوث، فاتجاهه لم يتغير وآراؤه الرئيسية لم تختلف.

يتـشكك لوك وباركلى وهيـوم فى وجود أشـياء خـارجـية، ومـا ذلك إلا لأنهم اعتـقدوا أنـنا حين نعرف إنما نعـرف معنى أو صـورة، فوضـعوا واسطة بين الـعارف والمعروف، ووجدوا أنفسهم مضطرين لإقامـة البرهان على وجود شىء مقابل للصورة أو المعنى، وهذا موقف ينطوى على جـرثومة الشك، ويرد عليه أولا بنتائجه السيئة، ثم بالرجـوع إلى الذوق العام، فـما من أحـد يعتـقد أنه يرى صـور الأشيـاء، ولكن يعتـقدون أنهم يرون الأشـياء أنفـسهـا، وفينا مـيل طبيعـى للاعتقـاد بأن الروابط بين الظواهر المدركة ستظل هى هى فى المستـقبل، وعلى هذا الأساس تقوم العلوم، وكل ذى عقل سليم يقبله، وإن وجـد من لا يقبله فهو جدير بأن يدخل البيـمارستان، إن تعاقب الليل والنهار قـديم فى تجربتنا، وما من أحد يعتبر الليل مـعلول النهار أو النهار معلول الليل، الحقائق التجريبية هى التى يحـتمل يقيننا بها الزيادة والنقصان، فالطبيب مثـلاً يزداد اقتناعًا بفـاعلية دوائه كلمـا ازداد نجاحـه حتى يتـحول تخـمينه الأول إلى يقين؛ أما المبادئ العقلية فاليـقين بها ثابت منذ الأصل، لا تزيد فيه التجربة ولا تنقص منه؛ وعلى ذلك ليست هذه المبادئ آتية من التجربة.

وبالرغم من أن هذا الاتجاه كان يـهمل الطبيعة ويعـتبرها غير مـوجودة أصلاً وأن وجودها من تصـورات العقل، فإن جان جـاك روسو نادى بالرجوع إلى الطبيـعة فى

التربية، فيترك الطفل يربى نفسه بنفسه، وبذلك ينشأ حراً جديراً بأن يكون عضواً فى دولة حرة، إذ ما من وسيلة لتربية الطفل لأجل الحرية إلا تربيته بالحرية، وهذا يعنى أن التربية يجب أن تكون سلبية ما أمكن، فتقتصر على معاونة الطفل فى تربيته نفسه بنفسه، وتجتنب كل ما يضيق عليه ويقيده، وإن قيل لنا: إننا بهذا نعرضه لأن يجرح نفسه ويتألم، كان الجواب: فليكن، «إن الألم أول ما ينبغى أن يتعلمه، وهو بأكبر حاجة لأن يتعلمه»، على أن المربى لا يقف متفرجًا إذا رآه يعرض حياته للخطر بقلة تجربته، بل ينبهه وينهاه بقوة، ولكن هذه الحالة نادرة، فبرنامج التربية يشتمل على أربع مراحل هى: حياة الطبيعة، الحياة العقلية، الحياة الخلقية، الحياة الدينية، فى المرحلة الأولى، وهى التى تمتد من الطفولة الأولى إلى الثانية عشرة، يوجه المربى جهده إلى تكوين الجسم، ولا يعرض للنفس بحال احترامًا لحقوق الطبيعة الطيبة أصلاً، فيحذر أن يريد إصلاحها أو تكميلها بالعادات، فإن العادة الوحيدة التى ينبغى أن يتخذها الطفل هى ألا يتخذ عادة ما، ويجتهد المربى فى أن يقصى عن الطفل جميع المؤثرات المصطنعة، مؤثرات الأسرة والمجتمع والدين، ريثما يكون نفسه ويختار له دينًا حين يبلغ سن الاختيار، وإلا لم تكن تربيته طبيعية؛ ومن الثانية عشرة إلى الخامسة عشرة يتثقف الفتى بالمعارف الطبيعية، وذلك بأن يتصل بالأشياء مباشرة، وأن يصل بالملاحظة الشخصية إلى استكشاف الضرورى له فى العلم والفن، فيعلم أشياء من الفلك والجغرافيا والطبيعة والكيمياء، فلا يلقن دروسًا شفوية، ولا يسمح له بمطالعة الكتب، فإنها جميعًا لا تعلمه إلا ألفاظًا إلا كتابًا واحدًا هو قصة روبنسون كروزى حيث يتعلم كيف يمكن الاستغناء عن الكتب! ثم يعلم حرفة يدوية، وابتداء من الخامسة عشرة يعلم الأخلاق، فتنمى فيه الشفقة وعرفان الجميل ومحبة الإنسانية وضبط أهواء النفس؛ ويعلم أن له نفسًا وأن الله موجود، وفى الثانية والعشرين يمهد للزواج بالخطوبة، ثم بأسفار يفيد منها معرفة المجتمع وعاداته ورذائله ومخاطره والحرف النافعة، وفى المرحلة الأخيرة يتخذ إميل دينًا يعرضه عليه قسيس يلقاه فى سفره ويستشيره هو فى الأمر، وعقائد هذا الدين هى التى ذكرناها، وهى عقائد

طبيعية بحتة، لا تستند إلى وحى من حيث إن فى الوحى افتئاتًا على حقوق الشخصية.

ويتابع شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٦٨٠) Arthur Schopenhauer هذا الخط الفكرى ويسأل:

كيف ندرك العالم؟ وما قيمة هذا الإدراك؟ إن الإحساس حالة ذاتية، ولكن الفهم يضيفه فوراً، بفعل لا إرادى ولا شعورى ، إلى علة خارجية نتصورها فاعلة فى الزمان مستقلة عنا فى المكان، فالعالم بالنسبة إلينا جملة تصوراتنا فحسب، غير أن هذه التصورات مرتبطة بموجب مبدأ السبب الكافى، ولهذا المبدأ أربع صور هى: علاقة بين مبدأ ونتيجة، وعلاقة بين علة ومعلول، وعلاقة مكان وزمان، وعلاقة بين داع وفعل، الصور الثلاث الأولى تخص النظر، والرابعة تخص العمل، ولما كانت تجربتنا متوقفة على استخدام صور الفهم، كانت هذه الصور سنداً لموضوعيتها، ولم يمكن القول بأن العالم محض وهم، كذلك لمبدأ العلية الذى هو إحدى هذه الصور نتيجتان ضروريتان تؤيدان الموضوعية: إحداهما قانون القصور الذاتى، وهو يحتم أن تفسر كل ظاهرة بظاهرة سابقة، والآخر قانون بقاء المادة، وهو يقضى بأن غاية العلم ومثله الأعلى المادية المطلقة، بما فى ذلك المعرفة نفسها، فنقول: إنها وظيفة الدماغ.

بيد أن المادة فكرة من أفكارنا، فما المادية إلا تصورنا للعالم، وما العالم إلا الوجهة الخارجية للوجود، ولو كنا ذاتًا عارفة فحسب لما عرفنا عن العالم سوى أنه تصور، ولكننا نحس فى أنفسنا غرائز وميولاً، وندرك أن الإرادة جوهر الإنسان وفقًا للصورة الرابعة من صور الفهم؛ فيجب وصل التجربة الظاهرة بالتجربة الباطنة، وفهم العالم بوساطة الإنسان، وحينئذ ندرك أن الإرادة جوهر العالم أيضًا، وأن العلية الطبيعية فى مختلف درجاتها من جنس إرادتنا، فالإرادة هى الشىء بالذات يتجلى فى مختلف الموجودات، ولكن هذه النتيجة أوسع من مقدماتها فى المذهب، فإن حياة

إرادتنا تنقضى فى صورة الزمان، وأفعالنا الإرادية خاضعة لقانون الداعى الذى هو إحدى صور السبب الكافى، فبالإضافة إلينا الإرادة نفسها ظاهرة من ظواهر لا تدرك إدراكًا مباشرًا كما يدعى، فلا يمكن بحال أن تكون شيئًا بالذات مستقلا عن تصور الفهم، فنحن هنا بإزاء عيب أساسى فى المذهب، هو الانتقال من التصور إلى الوجود، والمذهب يرد كل الوجود إلى تصور، مما يدل على قوة العقل التى يخالفها هؤلاء الفلاسفة بالقول ويتبعونها بالفعل.

-٤-

فى مقابل الإدراك الحسى للحقيقة، والذى كان يعتمد على محاكاة الطبيعة ظهر اتجاه معارض ويقابل ويوضح علاقة الإنسان بالطبيعة، أى: ما يطلق عليه الإدراك الكلى.

الإدراك الكلى[1]: الإدراك الكلى يعنى الاعتماد على ذاتية الفنان واعتبارها أساسًا فى التعبير والإبداع الفنى فى الفن التشكيلى بفروعه المختلفة، والإدراك الكلى يعتمد على الفكرة، وعلى المفهوم، أو التصور الذاتى لما تكون عليه الأشياء، وأوضح مثل على ذلك يتضح فى تجربة الطفل للرسم حين يستجيب بأقلامه وألوانه للعالم المحيط، ونقصد بالطفل هنا من دون سن الثانية عشر تقريبًا، فهو لا يهتم كثيرًا بالتعمق والتدقيق فى النظر إلى الطبيعة، أو إلى العالم الخارجى، ولما وضع أمام عدد من الأطفال طفل آخر يرسمونه، لوحظ أن عددًا كبيرًا منهم لم يهتم إلا بالنظرة الأولى، فأخذت الغالبية ترسم من عقولها، ولذلك عند تحليل رسومهم، وجد أن عددًا من الأطفال رسموا زميلهم واقفًا مع أنه كان جالسًا، والبعض رسمه بوجه جانبى فى اتجاه اليسار، والبعض الآخر رسم وجهه متجهًا إلى اليمين، والرسوم يغلب عليها الإجمال أكثر من التفاصيل، وهى فى مجموعها رمزية أكثر منها واقعية، لهذا فإن ما رسمه كل طفل هو فى الحقيقة المضمون الفكرى عن الشىء المرسوم كما يلوح فى مخيلته، وهنا

يظهر منطق آخر للرسم غير منطق الإدراك الحسى، أى: منطق الإدراك الكلى ، وهذا المبدأ مطبق بوضوح فى الفن المصرى القديم، والتصوير الفارسى ، والفن المكسيكى القديم، وفنون أخرى ، وابتدأ الفن الحديث يعتنقه كمدخل لكشف الحقيقة الفنية، وهو مدخل مغاير كلية للإدراك الحسى.

دعنا نتصور مغزى الحقيقة الفنية على أساس الإدراك الكلى، فالمنضدة مثلاً إذا رسمت وفقًا للإدراك الحسى، سيظهر سطحها العلوى ووجهيها: الأمامى والجنبى ، أى: يظهر ما نفهمه حينما نطبق قاعدة المنظور، لكن الطفل حين يرسمها بإدراكه الكلى يجمع بين السطح، والجوانب المختلفة، والأرجل الأربعة، فى صورة واحدة، لذلك فإن رؤيته تبنى على تغير وضعه وإيجاد شكل يجمع كل الخصائص التى لمحها عندما تحرك: من الأمام، ومن الجانب، ومن أعلى ، ثم من الجانب الآخر، وحسب منطقه قد يكون رسمه أكثر شمولاً، لأن الحقيقة التى تبرز متعددة الجوانب، ولهذا تحرر بيكاسو من الإدراك الحسى لرسم الوجه من زاوية واحدة، أى: من إدراكه الكلى فقط إلى عمل صور لوجوه، يجمع فى كل منها بين الوضع الأمامى والجانبى ، أو يبرز العينين ويرفع إحداها عن الأخرى، وكانت تبدو هذه المحاولات غريبة حين بدأها، ولافتة للنظر، خاصة بالنسبة لأولئك الذين تعودوا على الإدراك الحسى.

وهذا الاتجاه مهد للرمزية فى الفن التشكيلى، فى حين أن الإدراك الحسى كان يمهد للتسجيل والالتزام بزاوية بعينها، وخرجت من الإدراك الكلى تعبيرات مميزة لفنانين أمثال «بول كلى» (١٨٧٩ - ١٩٤٠)، و«جوان ميرو»، و«مارك شجال»، و«هنرى مور»، و«ماكس إرنست»، و«إيفى تانجى»، وغيرهم، ويتضح هنا التضارب بين ما يسمى «الحقيقة الفكرية» intellectual realism، و«الحقيقة البصرية» visual realism، فالأولى تتعلق بالأفكار، أى أن الحقيقة فكرة، وهى ترتبط هنا بالإدراك الكلى ، أما الحقيقة الأخرى فهى عينية تتعلق بميكانيزم الإدراك الحسى البصرى ، والاثنان مختلفان اختلافًا جوهريًا، الأولى محررة والثانية مقيدة، الأولى مؤلفة

والثانية منقولة، الأولى تحمل الإبداع والثانية تلتزم بالأصل، ويظهر تضارب الحقيقتين فى رسم الطفل لآنية: فهو بصريًا يعرف أن فوهتها تظهر على شكل دائرة، لكن قاعدتها أفقية لكى تستقر عليها، ولذلك يرسم الآنية بفوهة دائرية وقاعدة خط أفقى، والرسم هنا فكرة أقرب للرمز منها إلى الواقع، بينما الواقع تنطبق عليه قواعد المنظور لكى تظهر الآنية ولها كيان بصرى، فالفوهة تظهر على شكل بيضاوى، والقاعدة بيضاوى أكثر اتساعًا، ما دام الرسم تحت مستوى النظر.

ويظهر من هذا التحليل أن فن القرن العشرين قد اتجه إلى الحقيقة الفكرية أكثر من اتجاهه إلى الحقيقة البصرية، أى: إلى المفهوم أكثر من الملموس، ولذلك يبرز هذا ظهور المدارس والحركات التى تنادى بالرمزية والتجريبية والتجريدية واللاموضوعية والنقاء الخالص والخداع البصرى، وغيرها من الاتجاهات التى بنيت على مفاهيم وأفكار ونظريات، أكثر من بنيانها على حرفية المرئيات.

الموضوعية والذاتية: وتظهر هنا قضية أخرى أجل خطرًا، فلو أشرنا للإدراك الحسى بالعالم الموضوعى objective، وللإدراك الكلى بالعالم الذاتى subjective لبدأ تساؤل: هل الحقيقة الفنية موضوعية، أم ذاتية؟

كلما اتجه الفنان إلى الإدراك الحسى ، حاول أن يجعل من الحقيقة الفنية شيئًا موضوعيًا، أى: شيئًا خارجًا عنه، ولابد من كشفها فى الشىء المراد التعبير عنه فنيًا، أما إذا اتجه الفنان إلى الإدراك الكلى ، فيعنى ذلك أن الحقيقة الفنية ذاتية، وهنا تظهر الحقيقة من خلال تأمل داخلى ورمزيات قد تبعد نسبيًا عن العالم الخارجى إلى الدرجة التى قد يختفى فيها العالم الموضوعى كلية، وتصبح النتيجة حينذاك تجريدًا خالصًا.

لكن القضية هنا أن الطرفين فى مغالاة من أمر الحقيقة الفنية، فالأصل أن الإنسان يكون مع بيئته وحده، فهو يتفاعل معها باستمرار، يأخذ ويعطى، والأخذ والعطاء معناه أنه يرى فيها أشياء، ولكن هذه الرؤية ليست بالعين فقط، إنها بالعين التى تدرك العلاقات التشكيلية مفعمة بالوجدان ومحملة به، أى: بالعين المحملة

بالتجربة الفنية الذاتية، حينئذ لا تخرج الحقيقة المرئية كما هى فى الأعمال الفنية، وإنما منصهرة بوجدان الفنان وحساسيته، ووجهة نظره وفلسفته وتجربته الطويلة فى الرؤية الفنية، بقدر ما أنتج فى السابق وأجاد، لذلك يختلف الفنانون بعضهم عن بعض فى ترجمة الموضوع، لأن كلا منهم يضفى بصيرته الخاصة على ما يرى ويحس، وحينئذ نستطيع القول بأن الحقيقة الفنية (ذاتية موضوعية)، لأنها لو اقتصرت على الذات لما استطاع الناس أن يدركوا ما نبغى نقله إليهم من مشاعر، لأن هذه المشاعر تنتقل فى القوالب التى يعرفها الناس، وتمثل القدر المشترك بينهم، لهذا لابد من ظهور العالم الموضوعى فى التجربة الفنية، لكن ظهوره ليس بالضرورة بالنقل الحرفى فهذا لا يخرج فنًا، ولكن بانصهار هذا العالم داخل تجربة الفنان وتظهر النتيجة كما تظهر، فلا خوف عليها من الفشل فى نقل رسالتها إلى الجمهور حيث إنها مسلحة فى طياتها بالقدر المشترك المستمد من العالم الموضوعى، وبالمثل تمامًا يمكن القول بأنه إذا اقتصر التعبير الفنى على الخلجات الذاتية دون أى اعتبار للعالم الموضوعى، فقد يؤدى ذلك إلى ثرثرة لا تفهم ولا تحس من الجمهور، لأنها تحاول أن تتحدث بشىء شخصى صرف يدور فى كيان الفنان وغير مرتبط بكيانات البشر الأخرى، ويظهر هذا مع الفنانين الذين اقتنعوا بالمذهب اللاموضوعى، فهم حين يهملون الموضوع كلية ويعتمدون على الأشكال والألوان فحسب، فإن نتائجهم قد تكون أعمالاً فنية وقد لا تنجح فى ذلك، المسألة متوقفة على ارتباط الأحاسيس بالمرئيات حتى لو كانت مجردة، فالرائى الذى يتأمل العمل الفنى المجرد، يترجم أشكاله بترابطات خاصة حتى ولو لم يقصد إلى ذلك الفنان، فهذا خط يمثل اتجاهًا واندفاعًا إلى اليمين أو إلى اليسار، أى: قد يمثل حركة أو إيقاعًا، وهذا اللون مع ما يجاوره يحدث لحنًا لأنه يتوافق أو يتباين معه، وحينئذ تحدث علاقة، وبين الشكل والفراغ ما يريح وما لا يريح، فكلما أحكمت العلاقة أدت إلى راحة فى الرؤية الفنية، والأشكال والخطوط والألوان والاتجاهات والتوزيع والإيقاعات، كلها فى مجموعها تترجم فى النهاية بما توحى به إلى الرائى، وما تستثيره فى خبرته السابقة التى يلعب العالم المرئى الموضوعى دورًا كبيرًا فيها،

لذلك فمثل تلك الأعمال تؤثر بقدر ما تستثير، وهى لا تستثير إلا بالترابطات بالأشياء المرئية عمومًا، ومعانيها الدفينة التى تؤثر فى كيان الإنسان شعوريًا ولا شعوريًا، فالعالم الموضوعى يوجد فى الأعمال الفنية الناجحة، ولو كانت مجردة، لكنه يوجد منصهراً مهضومًا، يوجد كعصارة خالصة أمكن تناولها بالحس المرهف الذى تحرر من الشكل وغاص فى الجوهر.

أثر المغالاة فى اتجاه الموضوع أو الذات: شتان بين الدائرة التى تترجم على أنها شمس، والشمس التى تترجم على أنها دائرة، فالشمس تمثل المدرك الحسى، أما الدائرة فترمز إلى المدرك الكلى، الأولى تمثل الموضوع بمعناه البصرى، والثانية تنتمى إلى الجانب الذاتى المتعلق بالفكرة المرتبطة بمفهوم الدائرة، الشمس تمثل إدراكًا جزئيًا باعتبار أنها جسم له خصائص محددة، لكن الدائرة تمثل ما قد تنطوى تحته الشمس وغيرها من الكائنات الموضوعية مثل: القمر والكرة والبالونة والبرتقالة، والكرة الأرضية، والمسألة هنا أن الفنان إذا اقتصر على رسم الشمس وتقيد بحرفياتها دون أن تكون له وجدانات خاصة فى ترجمتها، لم يصل إلى تحقيق عمل فنى ، كذلك الحال حينما يكتفى بدائرة زعمًا منه أنها الشمس، دون أن يحمل الدائرة تجربة ذاتية عن بعض الخصائص التى أثارت وجدانه فى الشمس فإنه ينتهى أيضًا إلى عمل فنى، والمشكلة هنا أن المغالاة فى اتجاه أحد طرفى النقيض: الموضوع أو الذات، المدرك الحسى أو الكلى ، والمدرك الجزئى أو الفكرى، يقوض أركان العمل الفنى.

ويتضح فى أية حالة أن العمل الفنى كى يكون عملاً فنيًا ناجحًا، لابد أن يحمل شيئًا من المشاعر التى استثارت الفنان فى العالم المحيط، وبدون هذه المشاعر التى تحملها الأشكال لا يحقق الفنان فنًا، حينئذ لابد أن نسلم بأن الحقيقة الفنية «ذاتية موضوعية»، فهى ذاتية لأن الذات هى التى تمثل مشاعر الفنان ووجدانه وإحساساته وفكره وفلسفته ونبضه، وفى ظل هذا الفيض من المشاعر تتم ترجمة الموضوع، فهو موضوع يرى من خلال وجدان فنان، وكذلك يخرج محملاً بوجهة نظر الفنان ومشاعره المميزة.

التحول من الطبيعة إلى الفن: رحلة التحول من الطبيعة إلى الفن، أو من العالم الموضوعى إلى الإبداع الفنى المميز فى الصورة أو التمثال أو الآنية أو الفنون الفرعية أو التطبيقية، تظهر هذه الرحلة بيسر فى أعمال الفنان الفرنسى الراحل «هنرى ماتيس» (١٨٦٩ - ١٩٥٤)، هذا الفنان له صور كثيرة يرسمها لنساء فى مداخل، بها ستائر ومقاعد وسجاد ومناضد، وإصص من الزرع، أو زهريات بها ورود، فلو قلنا ببساطة: إن الموضوع الذى يعبر عنه: «امرأة فى مدخل»، أو «أمام البيانو»، لكان الوصف غير دقيق، لأن المرأة حينما أصبحت جزءًا من صوره، تحولت إلى كيان جديدة يلعب دوره فى بناء تلك الصورة، ولذلك تتكيف أوضاعها تبعًا لما تمليه بقية الأجزاء، وتكتسى بألوان تفرضها التوافقات العامة التى تخضع لها الصورة، لهذا فإن المرأة لم تعد موضوعًا بالمعنى المعتاد أو الدارج، هى موضوع ذاتى أو مخرج بمشاعر الفنان وبالقوانين التى فرضتها سائر العلاقات السائدة فى الصورة.

وفى إحدى صوره، يمكن إدراك أن العناصر التى يستخدمها ماتيس ما هى إلا وسائل يتخذها تكئة ليبنى من فوقها توافقاته اللونية المميزة، وتكويناته ذات الطابع الخاص، وهى حينئذ تخضع لقوانين أبحاثه الفنية، فالمرأة قد تظهر خضراء أو حمراء أو بنفسجية، تبعًا للمحيط الذى زكى هذا اللون أو ذاك، ويدها قد تظهر بثلاثة أصابع، لأن موضوعية اليد المتعارف عليها ذات الخمسة أصابع تختلف عن اليد التى دخلت كجزء من النسيج الفنى ، ولذلك فى إطار الصورة، تكسب العناصر خصائص جديدة كما تفقد بعض خواصها القديمة، أى أن العنصر بمغزاه فى الطبيعة يختلف كلية عنه حين يدخل ضمن بدء العمل الفنى، ولا وجه للمقارنة، وما يقع فيه طلبة الفن من تضليل، هو فى الخديعة التى تصدر عنهم من حيث الانحراف فى تفسير الاتجاه نحو الموضوع الذى يعالج، فالأمانة والدقة والحيطة فى نقل أى جسم خارجى ، لا تنتهى عادة بفن وإنما بعملية نقل، وحين يرى الجمهور غير الواعى الموضوع بحاله فى الطبيعة داخل إطار العمل الفنى، ويسعى جاهدًا لرؤيته أو التعرف عليه، فإنه فى

هذه الحالة يطبق معياراً ذاتيًا، والأصل أن المعيار يتم بتأثير العمل الفنى على الوجدان مباشرة، بصرف النظر عن المحتويات التى يتضمنها هذا العمل، فسواء هو جسم بشرى أو حيـوان أو منزل أو زوج من الأحـذية، فـانفعـالات الفنان هـى التى تشكل هذه الموضوعات وتصوغها بحيث تحمل معانى ومغازى جديدة، تمثل الرؤية الفريدة للفنان، وليس من المتوقع أن تتكرر هذه الرؤية مع فنان آخر، إذ إنّ كل فنان يضيف رؤيته إلى تراث البشرية الفنى، وعلى قدر موهبته وقدرته اللماحة تكون إضافته، ويمر الزمن ولا يسمع أحد عن عمـالقة فى الفن حتى يولد العبقرى الذى يغيـر منهج الرؤية الجمالية، ويوضح الطريق إلى مداخل جديدة تحمل إبداعه وتذوقه الفريد.

ومن هذا العـرض، نتبين أن القـرن العشـرين كـان أكثـر وعيًا بالحـقيـقة الفنيـة وطبيعتـها، حتى إنّ فكرة التقليد للعالم الخـارجى بدأت تتلاشى مع بداية القرن وتحل محلها أفكار ونظريات جديدة عن مفهوم الإبداع ودور الفرد فيه، وكون الحقيقة الفنية موضوعية ذاتية، شكلت منهج كثير من المدارس الحديثة.

- ٥ -

إذا كان الأدب القروى يُعنى خاصةً بحياة الفلاح والبيئة التى يعيش فيها فإن أدب الطبيـعة يُعنى بتصوير المشـاهد الطبيعيـة والتعبيـر عما تثيـره فى نفس الإنسان، وليس وصف الطبيعة جديدًا فى الأدب العـربى، فقد عرفته جميع العصـور الأدبية، واشتهر به كثيـر من شعرائها كـامرئ القيس وذى الرُّمة وأبى نواس وأبى تمام والبـحتري وابن الرومى وابن المعتزّ والصنوبرى وكـشاجم وابن حمديس وابن خفاجـة وابن الساعاتى وصفى الدين الحلّى وكثير سواهم.

والوصف الطبيـعى القديم (فى الجـاهلية وصدر الإسـلام) وثيق الاتصال بالبيـئة البدوية من قفار ورياح وأنواء ونبات وحـيوان وما إلى ذلك، وهو عادة دقيق يميل إلى

شرح الجزئيات، فإذا أراد الشاعر وصف حيوان كالناقة مثلاً أو كالحمار الوحشي صوّر لك أعضاءه وألوانه، وأوقفك على جميع حركاته وسكناته، وكذلك يفعل فى وصف غير الحيوان مما يألفه ويعرف أحواله، ومن أمثلة ذلك وصف طَرَفة لناقته فى نحو ثلاثين بيتًا من معلقته، ووصف عَبيد بن الأبرص للعقاب فى مجمهرته؛ والنابغة للثور البرى فى داليته،ووصف البرق والسحاب فى قصيدة أوس بن حجر التى مطلعها: «إنى أرقْت ولم تأرق معى صاحِ» ، والحمار الوحشى فى بائية ذى الرّمة: «ما بال عينك منا الدمع ينسكب» ، وقس على هذه الأمثلة كثيراً مما يضيق دونه هذا المقام .

ومن خصائص الوصف البدوى الصدق وعدم التصنّع ، فهو عمومًا عرض واقعى لا يعمد إلى الزخرف اللفظى والتأنق الصناعى الذى نراه شائعًا فى عصور الحضارة ، يرى الشاعر شيئًا فيعرضه كما هو بلغة قد نراها اليوم غريبةً ولكنها جارية مع سجيته منبعثة من طبيعة بيئته .

وقد تطوّرت البيئة العربية بعد استقرار الملك العربى فى الشام والعراق ومصر الأندلس فتطوّر معها الشعر الوصفى، وهكذا انصرف عن الصحراء وأحوالها إلى الحواضر الجديدة وما تحويه من بساتين ومتنزّهات وفواكه ورياحين ومجارى مياه وما إلى ذلك من ظواهر الحياة المدنية، ولابد لنا هنا من التنبيه على فرق واضح بين أسلوب الوصف البدوى القديم وهذا الوصف الحضرى المولّد، ففى الأول كما ذكرنا آنفًا يغلب الصدق والبساطة فى التصوير ، وأما الثانى فتبرز فيه الصناعة الفنية التى تتحرى إلباس الموصوف بردًا قشيبًا من الخيال ، ولقد تمادى المولّدون فى حرصهم على ابتداع المعانى البيانية حتى طغت الصناعة عندهم على صدق العاطفة ، فأصبحت الطبيعة فى كثير من الأحيان وسيلةً لإظهار براعتهم الفنية ومقدرتهم على التوليد ، وهذا ما يذهب إليه أيضًا أحمد أمين فى مقاله : (مستقبل الأدب العربى).

وأظهر ما جروا عليه فى الوصف طريقة التشبيه، وهى طريقة تعد من محاسن الشعر فى كل زمان ومكان إذا جرت مع الطبع ولم تُشَب بالتعمّل والتكلُّف، ومن أمثلتها قول ابن المعتز يصف بستانًا:

أما ترى البستان كيف نوّرا	ونشر المنثور بُردًا أصفرا
وضحك الورد إلى الشقائقِ	واعتنق القطرَ اعناق الوامقِ
وياسمين فى ذرى الأغصانَ	منتظمًا كقِطَع العقيانَ
وفرجَ الخشخاش جيبًا وفتقْ	كأنه مصاحفٌ بيضُ الورق
حتى إذا ما انتشرت أوراقُهُ	وكاد أن يشأد رِيًّا ساقُهُ
صار كأقداحٍ من البلُّور	كأنما تجسّمت من نُور

ولا تزال هذه الطريقة إلى الآن من أكثر الطرائق شيوعًا في وصف الطبيعة، ويتوقف جمالها على روعة العلاقة التى تربط المشبّه بالمشبّه به، وعلى حسن التعبير عن تلك العلاقة.

على أننا إذا أنعمنا النظر فى وصف القدماء عمومًا للطبيعة، وقابلناه بما استجدّ فى أدبنا الحديث من ذلك، وجدنا من الفرق بينهما ما لا نجده بين الشعر القديم (الجاهلى) والشعر المولّد فى العهد العباسى والأندلسى، فالطبيعة فى الشعر القديم لم تُتخذ موضوعًا خاصًا، وإنما كان الشاعر يعرض لها فى سياق غرض آخر كالغزل أو المديح أو الفخر، وكان يكتفى بأشكالها الخارجية لا يتجاوز الأفق الحسّى المشاهد إلى ما هو أبعد وأعمق، وبكلمة أخرى لم يرَ فى الظواهر الطبيعية ما يحمله على التأمل العميق وما يوحى إليه المعانى الخالدة والأفكار السامية، ولم يتغير الموقف فى الشعر المولّد تغيرًا يصح أن يسمى اتجاهًا عامًا، فظلت الطبيعة عند المولّدين وسيلة لا غاية ومعرضًا لمشاهد جميلة لا مصدرًا لإيحاءات روحية، أما الأدب الحديث فلم يقف عند حد المشاهد التى تبهج النفس، بل اتجه اتجاهًا عامًا إلى ما للطبيعة من وجود معنوى يلذ للخيال الجولان فيه ويروق للفكر أن يسمو إليه.

ولهذا النظر الحديث إلى الطبيعة خصائص نحاول شرحها فيما يلي:

قد يقال: إنّ الوصف الحديث للطبيعة يمتاز بملاحظة ما لا يؤبه له عادةً كانحناء السنبلة وتفتّح البراعم وتبعثر أوراق الخريف وربوض البقرة تحت الشجرة واختباء الفراخ تحت جناحي أمها وتجاوب الأجراس في الوادي ولون العشب الذاوي وغير ذلك من مشاهد طبيعية متواضعة، وإنه يرتاح إلى الطبيعة الساذجة (البرّيّة) دون المصطنعة المنمّقة، فهو يؤثر الغاب على البستان، وشواهق الصخور على أسوار الحصون، وبحيرات الجبال على برك القصور، ورمال الشواطئ والصحارى على الساحات المعبّدة في المدن أو النوادي، والمجاري الطبيعية المتدفقة بين السهول والهضاب على الترع المحفورة لريّ الحقول والمزارع، بل انه ليرى روعةً خلاّبةً فيما كان يهول القدماء كصخب العواصف وطغيان السهول وانقضاض الشلالات وقصف الرعود وتجهّم الفدافد ووحشة الدياجي وتلاطم اللُّجج وما أشبه، وفي هذا القول شيء كثير من الصحة، على أن ذلك عند التحقيق ليس الفارق الرئيسي الذي يميز أدب الطبيعة في هذا العصر عنه في العصور السالفة، وإنما يميزه ما تقدمت الإشارة إليه من أن الأدب الحديث ينظر إلى الطبيعة نظراً معنويًا يتجاوز أفق المشاهدات.

ومن وجوه الطبيعة في الشعر موضوع الزمن الذي تنقل بين قصيدة وأخرى محافظًا على ديمومة في كل العصور وفي مختلف الأحوال، والزمن يتجه بصورة دائمة نحو الماضي ليكون مناقضًا للحاضر، أو يتجه نحو المستقبل ليسبق الحاضر؛ لأن الحاضر يشتت ذواتنا، لم يكن صوت عمر الخيام إلا معاناة لعدم قدرته على تحقيق الحاضر، وهو يحيا، على رغمه، في الماضي أو المستقبل، إنه ينصح نفسه بقوله:

لا تشغل البال بماضي الزمان	ولا بآتي العيش قبل الأوان
واغنم من الحاضر لذاته	فليس في طبع الليالي الأمان

ويحاول الإنسان الذي هو قبضة من الزمن، أو هو في قبضة الزمن، وقف تدفقه الذي تنعدم كينونته فيه، ونجد الإحساس بموج الزمن الذي يجرف أمامه كل شيء كقول طرفة بن العبد:

أرى العيش كنزاً ناقصاً كل ليلة وما تنقص الأيام والدهر ينفد

ومثله «الخيام» يهتف:

فقد تساوى فى الثرى راحل غدا وثاو من ألوف السنين

وقد تدفع مشاعر الإحباط إلى محاولة الانغماس فى نهر الزمن قبل أن تقذفنا موجاته إلى الشاطئ الآخر فيقول المتنبى:

أنعم ولذ، فللأمور أواخر أبداً، إذا كانت لها أوائل

وتعود تناوشه مشاعر اليأس من كل شىء فيقول:

إذا تأملت الزمان وصرفه تيقنت أن الموت ضرب من القتل

ثم يقول:

وما الدهر أهل أن تؤمل عنده حياة، وأن يشتاق فيه إلى النسل

السؤال عن الزمن سؤال لا جواب له، يقول محمود حسن إسماعيل، لسائلة قالت.. وريحانة سقطت فى الطريق:

وما ذلك الأمر؟

غداً مثلها فى الثرى تصبحين

يشيب الجمال، يشيب الشباب

تشيب الحياة، تشيب السنين

خذى ما تشائين من كل شىء

حذار الذى عنه

ما تسألين

وقد تنعدم الأشياء فى قبضة الزمن، فتنثال كآيات الحس الفاجع فى قول صلاح عبد الصبور:

هل تدرى فى أى الأيام نعيش؟

هذا اليوم الموبوء هو اليوم الثامن

من أيام الأسبوع الخامس

فى الشهر الثالث عشر

والزمن مفقود وضائع، ماعت حدوده وتهدمت مفاصله، كما يقول مرة أخرى على لسان «حسام» فى مسرحيته «ليلى والمجنون»:

- لا تعرف معنى أن تلقيك الأيام الفاقدة المعنى والاسم

فى أيام فاقدة المعنى والاسم

حتى تخشى أن تصحو يومًا لا تعرف مَن أنت

وقد نجد «الزمن» قيدًا أبديًا لا انفلات منه حتى تفقد الأشياء طعمها فيصيح «بلندى الحيدرى» فى وجه حبيبته:

إلى أين؟ ويحك لا تسألى

فرجلاى مثلك تستفهمان

أغيب مع الليل فى مأملى

وأصحو ولا شىء غير الزمان

وليس وراء انفلاتى مكان

وهل يقبع «الزمن» خلق تخوم الغد؟ ربما؟ كما يقول «إليوت».

- الزمن الحاضر والزمن الماضى

ربما كلاهما موجود فى المستقبل

لكن «محمود درويش» يرى الماضى والحاضر والمستقبل عدمًا مطلقًا، ولم يبقَ سوى اللامبالاة الفاجعة فيقول:

أداعب الزمن

كأمير يلاطف حصانًا

وألعب بالأيام

كما يلعب الأطفال بالخرز الملون

إنى أحتفل اليوم

بمرور يوم على اليوم السابق

وأحتفل غدًا

بمرر يومين على الأمس

ذكرى اليوم القادم

وهكذا أواصل حياتى[٢]

الزمن زئبقى الوجه، شيابه التنكرية لا تنتهى، وهو فى داخلنا كما هو فى خارجنا، يقول أحمد عبد المعطى حجازى:

فجأة صرنا عجوزين

مَن ترانا يبدأ القول

وينهى الجلسة المختنقة؟

مَن ترى يعلن أن الوقت فات؟[٣]

إنه الزمن المتربص فى نهاية الطريق، بل علق ثنية كل منحنى ودرب، ينشب مخالبه فى الماضى والحاضر والمستقبل، ولم يبقَ إلا الرحيل خوفًا من الرحيل، يقول حجازى أيضًا:

لنرتحل

من قبل أن يدخنا وجه الزمان

من قبل أن تنجم فرحتنا

شجيرة الذكرى

ويدنو من وراء الليل طلعها الكظيم..

ثم يتغوّر الانذهال الفاجع فى ذواتنا إثر صيحة «ابن زيدون» الانثيالية، كأنه غير مصدق بأن الزمن قد قام بخديعته فضاع كل شىء:

كأننا لم نبت والوصل ثالثنا   والسعد قد غض من أجفان واشينا

وينعكس الزمن فى مرارة الحزن عند المتألم الشاعر «متمم بن نويرة» بقوله:

فلما تفرقنا، كأنى ومالكا   لطول اجتماع لم نبت ليلة معًا

ويرى سعدى يوسف (شاعر فلسطينى) أن الزمن الحديث يسحق عفّة الهوية بحيث لم يعد للشرق أى معنى بقوله:

مضى زمن كانت البندقية فيه التفرّد والحلّ
إنّا على رقعة لا تهاجر فيها الخيولْ
مضى زمن كانت المدن العربية فيه ثغوراً...
لقد جاءنا زمن المدن المصرفية

أما «بلند الحيدرى» فقد رأى أن هذا العصر هو عصر الموت للإنسانية. فقد ألغى هذا الزمن «مسافات الرؤى فى النوم»، وهو لم يعد يملك أية هوية[4].

زمن لا يمتدُّ
ولا يرتد
ولا يغرق إلاّ فى ظِلّ مَنْسِىّ[5]

والشاعر عبد الله الأخطل لم يترك الزمان صورة تعبر عن المآسى فقط، بل أصبح هو «فى زمان الشعر»، حلمًا يزول، وشمسًا يصفعها الأفول، وأصبح فى زمان الجرح، فصل الريح ترهبه الفصول.

زوالى! كما حلمٌ يزول
ما شئتهُ وهمى يطول!..
أنا في زمان الجرح، فصل

الريح... ترهبنى الفصول

وهو «فى زمان الحب» درب الحبّ، بقوله:

أنا فى زمان الحب، درب

الحب... يا نعم السبيل...[٦]

ويتمنّى الشاعر «ديزيره سقال» وداع «الزمن الصعب»، الزمن «الذى لا يصير» ليرحل من جديد فى وجه حبيبته فى غاباتها الفوّاحة، ثم ينفجر غضب الشاعر على الزمن البليد الذى جعلنا نمرّ على أنفسنا وهى تتآكل وتهوى، نمرّ على رماد أنفسنا، «فنحصى موتنا حبة حبة».

إنها ساعة الموت

فانقفل أيها الزمن البليد انقفل... انقفل...

لوجوهنا عباءات لا يخترقها الصمت،

للقضاء وشاح أسود لا تنمو فيه النجوم،

ولى

كل هذا المدى القاسى

وكل... كلُّ هذا الصمت...[٧١]

وتتعدد رؤيا الزمن فى ديوان الشاعر، غير أن هذه التعددية تتمحور حول فكرة واحدة تتنقل من الدفة إلى الدفة فى الديوان، هى فكرة الزمن المقيت، الزمن المميت، الزمن الغبى.

قصيدة البحيرة – للامرتين –

أهكَذا لا يَزَالُ يُزْجى بنا

إلى شواطىءَ جديدَة

نُساقُ إلى اللّيل الأبدىِّ دون عَوْدَة.

أما من سبيلٍ لنُلقيَ المَرْساةَ في
محيط الأعمار ونقف ولَو ليَوْم وحيد.

* * *

أيتها البحيرةُ
لم تَكَدِ السنَةُ تُنهِي مدارَها
وقربَ الأمواج الشيّقة التي كانت مزمعةً أن تراها
انظُري، ها إني أفدَ وحيداً
أجلس على تلك الصخرةِ
حيْثُ رأيتِها تجلس قبْلاً.

* * *

كنت تَزْأرين، هكذا، من دون
تلك الصخور العميقة
كنت تتكسرين، هكذا، من دون مناكبها
الممزّقة
وكانت الريح هكذا ترسل زبد
الأمواج
تحت قَدَمَيْها المعبودتين.
هل تذكرين ذلك المساء
حين كنا نُطيف على زورق بصمت
ولم يكن يُسْمَعُ من بعيد فوق الموج
وتحت السماء
غَيْرُ جلبة المُجذّفين

الذين كانوا يضربون بإيقاع متوازٍ
أمواجَك الجميلة.
وفجأة انبعثت أصواتٌ لم تكن الأرض قد عرفتها
قبلاً والتقت أصداءُ الشواطىء،
أصغى المَوْجُ، والصوت الأثير لديَّ
أطلق هذه الكلمات:
«أيّها الزّمن أوْقفَ عجلتَك،
وأنْت أيّتها الساعات المؤاتِيَةُ
أوقفى سَيْرَك،
دعينا نتملّى من اللذائذ المولّية
لأجمل أيّامنا، كثير من التعساءِ يتوسّلون
إليك فى هذه الدنيا،
اجرى واسرعى لهم،
خذى مع أيّاهم الهموم التى
تُرْهقهم وانسى السعداء.
إلاّ أننى كنت أطلب عبثًا بعض الهنيهات الأخرى
فالزمن كان يفرّ منى ويولّى.
أقول لهذا الليل: تمهَّل وابطىء
لكن الفجر ما لبث أن بدّد الليل.

* * *

فلنقض عمرنا فى الحبّ، لنحبّ
ونقتَنص اللحظة المولّيَة المُدْبِرةَ
لَنُسرع ونغتنم الأفراح

فليس للإنسان من مرفأ
ولا للزمن من شاطىءٍ
إنه يجرى ونحن نعبر.

*   *   *

فيا أيها الزمن الغيور،
أيُمْكن أن تبيدَ لحظات
النشوة والسكر
والتى تسكبها لنا السعادةُ
وتريقها لنا
أيُمْكن أن تبارح وتتولَّى عنا
بمثل سرعة لحظات الشقاء.

*   *   *

أما من سبيل لِتَرَسّم آثارها البارحة
وماذا؟ هل أنها غادرتْنا إلى الأبد
وهل فُقِدَتْ كلّها؟
الزّمن الذى منحنا إياها هو ذاته ينتزعها منا
أولَنْ يَعِيدَها إلينا؟
أيَّتها الأبدية، والعَدَمُ والماضى
والهاويات ُ السحيقة المظلمة
ماذا تفعلين بالأيام التى تبتلعينها
أجيبى، هل تعيدين إلينا

لحظات الانخطاف

التى تخطفينها منّا؟

* * *

أيّتها البحيرة والصخور الخرساء

أيّتها الكهوف والغابات الغامضة

أنت يا مَن يعفّ عنها الزمن

أو أنه قد يجدّد شبابها،

احتفظى من هذه الليلة

أيتها الطبيعة الجميلة

احتفظى بالتذكار على الأقل.

* * *

أكان ذلك فى هدوئك أم فى عواصفك

أيتها البحيرة الجميلة

أو فى منظر شواطئك الضاحكة

وفى تلك السروات السوداء

والصخور الموحشة

والتى تتدلى على مياهك.

* * *

لتكن فى النسيم الذى يرتعش ويعبر

وبالجلبة التى ترددها شطآنك،

في الأفق ذى النجم الفضى الذى يكسو

أديمك بالبياض

بأصواته المتراخية
وَلْتَقُلِ الرّيحُ التى تَزْأر والقصبة التى تئِنُّ
والعطر الرهيف الذى يعطر أجواءك
لِيَقُل كلّ ما يسمع ويرى ويتنفّس
لِتَقُلْ جميعًا: «إنهما قد تحابًا»[٨].

* * *

كان لامرتين رومنسيًا حتى العظم، فهو الذى بكى الزمن والصيرورة والسعادة المولية وحس الهروب والقهر والطبيعة وقدر الإنسان والحب والإحساس والفاجعة، وما إلى هنالك من موضوعات تلتصق بالمشاعر الإنسانية.

صحيح أن الرومنسى يرفض ويثور على الحتمية، إلا أن رفضه لا يعدو الحسرات والندم والألم، ولامرتين حاول أن يعدل من سنّة الوجود وفقًا لرغباته ونزواته، ذاتيته تتضح من خلال مفهومه للزمن، فهو يحسب أن العالم كله قد وُجد فى سبيله وأن القوانين ينبغى أن تلتزم بإرادته، لذلك يعتبر أن المعاناة معصومة، وهى تمثل الحقيقة الممكنة، وفى هذا الشعور لم يكن لامرتين مداجيًا فى حنينه الذى يسرع فى لحظة السعادة ويبطئ فى لحظات التعاسة.

إنه يخاطب الأمواج والبحيرة ويذكر ما كان عليه حبّه فى عامٍ مضى، وقد عاد هذه السنة وحيدًا يرنو إلى الأمواج المتكسّرة على مناكب الصخور، هذه الصورة الواقعية هى حقيقة، وهى تنتسب إلى الميلودرامية المأثورة فى طباع الرومنسيين، لامرتين العاشق يبكى غياب حبيبته التى اختطفها الموت عنه، وهو مقيم بين يدى البحيرة، يخاطب أمواجه ويبكى، هذا المشهد الوجدانى مؤثر فى ذاته، وليس للشاعر أن يبدع فى خلق المشاعر، بل هى تأتى عفو الإحساس المتفطر، وعبر الانثيالات التى لا حدود لها.

لقد نمت تلك الرومنسية الصافية فى قلب الطبيعة، وقد انهمرت العاطفة لتضفى على المشهد لون التعاسة والتفجّع، وهى بذلك قد خلقت مودة بينها وبين الشاعر، مودة لم ينقطع خيط وصالها أبداً، لأنها جعلته منكوداً وحيداً، الطبيعة أبقى من الإنسان، تلك حقيقة نلمسها كل يوم بل هى قناعة نهاية، لأنها لا تصاب بالصيرورة، والزمن لا يسجل عليها صفحات المآسى والسعادة، وهى فى ديمومتها تكيد للإنسان وتترصده بين الفنْية والفنْية.

ولو أن لامرتين الرومنسى تأنّى بانفعالاته وحكمه على الطبيعة لأدرك أن الزمن فى صيرورته هو باعث التجديد فى عملية الموت والخلق.

والشىء الذى يجب أن نتنبه عليه، هو أن الرومنسى يخاطب البحيرة ويناجيها باثًا شكواه، سائلاً إيّاها إذا كانت تتذكر ما جرى لهما فى العام الماضى.

ويدرك الانفعال الرومنسى المفعم بذاته المطلق الآخر، بل إنه يعمم الواقع الذاتى على الواقع الكونى، وفى هذا الباب نجد لامرتين يعمم واقعه الخاص على الكون أجمع ويوفى منه إلى التطرف، وهو يقول فى صوت الفتاة: «وفجأة انبعثت إيقاعات لم تكن الأرض قد عرفتها قبلاً، وضربت أصداء الشواطىء، والصوت الذى كان أثيراً لدى أطلق هذه الكلمات».

لا شك فى أن لامرتين كان يطرب لصوت الحبيبة، إلا أنه، فى غلوائه خيّل إليه أنه الصوت الوحيد الذى لا قبله ولا بعده، ومما ضاعف فى غلوه زعمه أن الموج أصغى إليه كما أصغت الطبيعة كلها.

ليس من أمر يدوم للرومنسى؛ فالسعادة لا تدوم والإلفة لا تدوم، وفى انفعاله المستمر يعانق المستحيل، فيطلب من لحظة السعادة أن تمرّ بسرعة، ومن الليل أن يتمهل، إلا أن الزمن يهرب ولا يلبث الفجر إلاّ أن يبدد الظلمة، والرومنسى لا يطمع فى تغيير المجتمع والدولة وحسب، بل يصمم على تغيير العالم بأسره، فارضًا ذاته

علـى كل شيء، وهـذا من خصائص الكينونة الرومنـسيـة التى لا تتـوقف عند الشكل والتعبير بل تتعداه إلى الفكرة والمضمون الملتهب[٩].

الطبـيعـة - بمعناها المكانى - أهم الموضـوعات التى تحـدث عنها الرومـانسيـون. وتوحشت نفـوسهم ورشحت بأحلى قطرات الحب فى أفـيائها ومـرابعها، لجأوا إليـها على أنها الملاذ الأكبر لمعاناتهم، فى حياتهم الخاصة والعامة.

والرومانسى عندما لجأ إلى الطبيعـة، فعل ذلك، على أساس التعويض من جهة، والترويح من جهة ثانية، وبناء عالم جديد هو بمثابة الحياة الأخرى التى ارتآها وأنشأها فى آن واحد.

والطبيعة، فى كل الأحوال، مهد كل أدب، سواء أكانت المدرسة الأدبية التى تعبر عنه كـلاسيكيـة أم رومانـسيـة أم سرياليـة، ولا تختـلف هنا أو هناك إلا فى المذهب التعبيرى.

وللحق، إنّ الطبـيـعـة لم تكن مـشـرقـة فـاعلة مـؤثرة، كـمـا كـانت فى المدرسـة الرومانسيـة، لأن الرومانسيين هم الذين عرفـوا أسرارها وقيمـها ومتعهـا؛ فنشروها فى كل مكان طالبين فيها العزاء تارة، وخلود النفس إلى راحة متناهية تارة أخرى.

مع الطبيعة لابد أن نذكر ما طرأ عليها من تغير جوهرى لدى الكتاب والشعراء فى مختلف المذاهب الأدبية.

لقد كـانت فى المذاهب الكلاسيكية المرآة العـريضة التى ارتسم فيهـا أدب اليونان والرومان، وغدت فيـما بعد، مسرحًا لآلهة وثنيـة، ينظر إليها كما لو كـانت مستودعًا للآلهة الأسطورية حيث ربـات الفن والقوة والخير والجمـال هنا وهناك، ولما دعا جان جاك روســو إلى العودة إلى الطبيـعة وتتـبع نظامها الأزلى واسـتيحـاء مبادىء الحـياة والتربية منها، كان عمله بمثابة كشف جمالى وأدبى وفلسفى جديد **ملخصه - كما ورد فى كـتابه الشـهـير «آمـيل» - أن الإنسـان يولد نقـيًا طاهراً من كل الشـرور والمفاسـد،**

والمجتمع الإنسانى هو الذى يفسده ويعوّده على الرذائل والخطايا، ومن أجل ذلك، دعا روسو الإنسان إلى الإقامة فى أحضان الطبيعة والتربى فى تعاليمها حتى بلوغه مرحلة النضج...

وقد تأثرت الرومانسية بمفاهيم روسو، وثارت على نهج الكلاسيكيين ومَن سبقهم متوصلة - مع شاتوبريان - إلى مفاهيم أكثر عمقًا وألصق بنزعة التحرر والإيمان التى سادت الحركة الرومانسية منذ مطالعها، وفيه يدعو شاتوبريان، إلى تخليص الطبيعة من هذه الآلهة المتعددة، وتصفيتها من كل أوراق العبودية والمعابد، وجعلها معبداً واحداً يدخل إليه الفنان، على أنه رمز للإله الواحد، ولذا نقرأ لشاتوبريان فى روايته (رينيه) كلامًا يؤكد نظرية روسو فى الحصول على الحرية والسعادة، داخل الحياة البرّية، فنسمع بطل الرواية رينيه، يقول لجماعة الهنود الحمر المارين فى السهول، من أمامه:

«ما أسعدكم أيها المتوحشون! آه لو استطيع أن اتمتع بالسلام الذى لا يفارقكم أبدًا! وبينما أجوب الأقاليم الكثيرة فى قليل من الجدوى، تظلون أنتم جالسين تحت أشجار السنديان، تدعون الأيام تجرى دون أن تحصوها، حياتكم كحياة الطفل مترددة بين الألعاب والنوم».

واستمرت هذه النظرة الحالمة البريئة إلى الطبيعة، وغدت مستراح الشعراء وموئل تأملاتهم وتعبداتهم فى كثير من الأحيان، فنرى فيكتور هوجو، يتحدث إلى الطبيعة ويناجى الخالق مناجاة العابد المستكين الضارع:

«.. الآن وقد رقّ إحساسى بهذه المناظر الإلهية من السهول والغابات والصخور والأودية، والنور الفضى، أرى صغرى أمام عجائبك، محدودية عقلى أمام رحيب ملكوتك، ألوذ بك يا إلهى، يا من إياه أعبد، حاملاً إليك فى خشوع بقايا قلب ملىء بعظمتك قد حطمته، وأجثو أمامك مزعنا، يا ذا العظمة، بأنك الحق أزلاً وأبداً، وأؤمن أنه من الخير، وأؤمن أنه من العدل أن قلبى قد دمى ما دام الله قد أراد...»[10].

ولا نكاد نقرأ قصيدة واحدة لأى شاعر رومانسى إلا وللطبيعة فيها النصيب الأوفر وخاصة إذا مزجنا الطبيعتين فى بوتقة واحدة، الجغرافية والإنسانية، ومن هنا الوصف الذاتى للطبيعة وانطراح الأحزان والأشواق والعواصف الداخلية على مظاهرها التى لا يدرك المرء من أوصافها الحقيقة إلا الشىء اليسير.

ولشدّ ما كان الرومانسيون يقيمون المفارقات الشاسعة بين طبيعة الحقول والبرارى والغابات والأودية، وهذه التى تكتنفها الشوارع والأزقة والمبانى الشاهقة، فتضيق صدورهم وتضطرب أفئدتهم، ويستلهمون ذواتهم فى الهرب والسفر الروحى خارج مجتمعهم، ليوحِّدوا فى الأفق البعيد ذواتهم الفردية الصغيرة مع الذات الالهية الكبرى راشفين الهناء الأعظم والنشوة الغامرة.

ولعل ما كتبه لامرتين عن الطبيعة، فى معرض حديثه عن أحد المعابد الخاوية التى دلف إليها، بعد لقاء أولى بمحبوبته «جوليا»، أجمل ما قيل، ويكاد لا يدانيه قول آخر إلا إذا اتجهنا نحو الشعر.

إن الطبيعة أكبر قساوسة الله، وأمهر مصوريه، وأقدر شعرائه، وأبرع مغنيه، وأنك لتجد فى عش العصفور أفراخه تتناغى تحت رفرف الهيكل الدارس وفى أنفاس الرياح، تهب من البحر حاملة إلى أديرة الجبل المقفرة خفوق الشرع وأنين الأمواج وغناء الصيادين، وفى الزهور ينتشر أريجها فى الفضاء، وينتشر ورقها على القبور، وفى صدى أقدام الزائرين تقع على مضاجع الموتى من هذا الدير، نجد فى أولئك كله من التقى والروعة والتأثير، ما كان فى هذا الدير منه وهو فى إبان عهده وعنفوان مجده».

وعن الطبيعة أيضًا - وما دمنا مع «رفائيل» لامرتين - ننقل مرة أخرى مناجاة الشاعر للغابات التى جمعته مرارًا بمحبوبته (جوليا):

«سلامًا أيتها الغابات المتوجة ببقيا الخضرة، وأيتها الأوراق الفاقع لونها، المنثورة على العشب! سلامًا أخريات الأيام الجميلة، إنّ حداد الطبيعة يتجاوب والألم ويروق

لنظراتى! أتبع فى خطاى الحالمة الطريق المهجور، وأحب أن أرى ومن جديد وللمرة الأخيرة، هذه الشمس المصفرّة ذات الأشعة الواهنة، لا تكاد تنفذ إلى قدمى فى ظلام الغابات»[11].

ومهما تحدثنا عن طبيعة الرومانسيين وحاولنا التمثيل على أدبها لديهم، لن نصل إلى حد، لأنها هى الأخرى بلا حدود، حتى إذا ما تحددت فى الإطار الجغرافى، استعصت على التحدد فى الإطار النفسى، ذلك أن وصف الرومانسيين للطبيعة، غالبًا ما ينطلق من بحار نفوسهم ونتوءات تضاريسها المتعرجة والمتداخلة فى حنايا الضمير والحياة النفسية اللامنظورة.

وما أمواج البحر، والأديرة الصامتة، والعواصف الهوجاء والأمواج المزبدة والقصور المهجورة التى أضحَت اطلالاً، والفصولُ وتعاقب الليل والنهار وغيرها وغيرها، سوى أوجه ومرايا، تنعكس عليها قسمات النفس الإنسانية وتحولاتها على مدى الساعات والأيام، لا فرق فى ذلك بين ليل ونهار، وان كانت للأول مشاراته التى لا تهدأ، وأسراره التى لا تدرك. لا فرق بين قمة جبل مكلل بالثلوج وسفح جبل أجرد، ولا بين قبَّرة وادعة فى ظلام الليل وحصاة رافدة في قعر الوادى، ذاك أن الأدباء ينطلقون من ذواتهم، يلونون بها مشاهدهم وتأملاتهم وكل ما يقع تحت منافذهم الحسّية والروحية.

ونجد نفس المنهج الشعرى عند بيرسى بيش شللى (١٧٩٢-١٨٢٢)

قصيدة: «فلسفة الحب».

الينابيع تمتزج بالنهر

والأنهار بالمحيط

ورياح السماء تختلط أبدًا

فى عاطفة عذبة؛

ليس فى العالم من شىء وحيد،

فكل الكائنات، مقدر لها أن تتقابل وتمتزج
فى روح واحد حسب قانون مقدس
فلم لا أمتزج أنا بروحك؟
انظرى الجبال تلثم السماء العالية،
والأمواج تعانق الواحدة الأخرى؛
إنّ الزهور لا تصفح عن أختها الزهرة
إذا سخرت من أخيها،
ونور الشمس يحتضن الأرض،
وأشعة القمر تقبل البحر،
ماذا تساوى كل هذه الأفعال الحلوة،
إذا لم تقبلينى أنت؟(١٢)

ومصداقًا لآراء هوجو فى مفهوم الطبيعة المثالى / الرومانسى، نورد له القصيدة الثامنة، من الكتاب الثالث، فى مجموعته الشعرية: «التأملات Les Contempla-tions»، وفيها نلمس بوضوح جدّة التعبير وفرادة الأسلوب الشعرى فى صوره ومعانيه المبتكرة التى لا تحتاج إلى أى تعليق، بل إلى تأمل واع وتذوق صحيح.

لقد قرأت، ما الذى قرأت؟ آه! انه الكتاب الصارم،
القصيدة الأبدية! - التوراة؟ - لا، بل الأرض.
أفلاطون، فى كل صباح - عندما يرى السماء الزرقاء،
كان يقرأ أشعار هوميروس، أما أنا، فأقرأ أزهار الإله.
أقرأ الأدغال، والأعشاب، والينابيع.
وليس لى أن أحمله بين دفاترى وكتبى.
إن كتابى هو تحت ذراعى.. لأنه معى، تحت قدمى.
إذن، هكذا، وأنا أمشى، منحنيًا، أترجم

الأشعة، بالأفكار، والضجيج بالمقاطع -
كنت بصدد قراءة حقل، فى صفحة مزهرة. . .
شيء صحنى، أن يتصفح الإنسان الطبيعة دائمًا.
لأنها الحرف الأكبر، والكتابة الكبرى،
لأن أشعارها الغابات، ومقاطعها الجبال!
تأمَّل، فإن كل شيء ينضج بالنور، حتى الليل.
ومن رأى الحقيقة، يعنى أنه وجد الفضيلة.
ومن يقرأ العالم جيدًا، يقرأ الحياة جيدًا،
فالكون هو الكتاب الذى لا كذب فيه ولا انحراف.
وهو الذى تفوح كلماته المقدسة بالبخور. . .»(١٣)

إن النزعات المتوترة فى داخل الشاعر الرومانسى بصفة عامة تجعله غير مستقر على حال، لذلك نراه يحشد الألفاظ بصورة غير موضوعية، وفى هذا القلق لا مجال للعثور على رؤيا واضحة ثابتة، لأن ما ينشده هو الارتواء الروحى، والغاية عند الرمزى ذاتية، جمالية، روحية تتخطى حدود الأشكال وتتخطَّف نحو اللاوجود، أو دمج كلى بين الذات والكائن حتى الذوبان كالصوفية.

ونختتم مختاراتنا من الشعر الرومانسى بقصيدة الشاعر الإنجليزى وردزورث كنيسة تنترن Tintern Abbey:

أبيات كتبت فى موقع يبعد خمسة أميال عن كنيسة تنترن ويُطل من علٍ عليها، عند العودة لزيارة ضفاف نهر الواى فى أثناء جولة من الجولات يوم ١٣ يوليو ١٧٩٨.
خمسة أعوام سربت، خمسة أصياف فى طول الأشتاء الخمسة!
وإذا بى ثانية أسمع هذى الأمواه المنحدرة
من بعض ينابيع الجبلِ
باعثة همسات الرقة فى جنبات الأرض!

ها أنذا ثانية أشهد هذى الصخرات السامقة الشماء
بارزة فى هذى البرية والعزلة كى توحى
بخواطر أعمق فى عزلتها ، بل تربط
هذى الأرض المنبسطة بهدوء الخضراء !
اليوم أعود هنا كى أنشد مُتكئًا تحت الدوحة
شجرة جميز دكناء ! ولأنظر
بعض رياض الأكواخ وأطراف بساتين منثورة
لما تنضج فيها أى ثمارٍ فى هذا الفصل من العام
فاكتست اللون الأخضر جمعاء ! حتى ذابت واختلطت
بخمائل أخرى ومروج خضراء ! ها أنذا ثانية أشهد
أسوار نباتات - يصعب إطلاق الوصف عليها - إن هى إلا
بعض صفوف من أفنان لاهية تجرى فى البرية !
ومزارعنا الرعوية غارقة فى اللون الأخضر حتى المدخل
طاقات دخَان تصّاعد فى صمت بين الأشجار !
مما قد يوحى للرائى بوجود أناس رُحَّل
فى غابات تخلو من أى مساكنْ
أو أن هنالك كهفًا يسكنه ناسكٌ ، وأمام النار
يجلس ذاك الناسك وحده .

هذى الصور الفتانة
غابت عنى رَدَحًا ! لم تبصرها عينى
أو عميت عنها عين البصرِ ! لكنى كنت أحسُّ
كثيرًا بالدَّين لها فى غرف العزلة أو فى صخبِ
البلدان وضوضاء المدنِ ،
فى ساعات الإرهاق المضنى كنت أدين لها بمشاعر عذبة

تجرى مجرى الدم أو فى مسرى القلب
بل تنفذ حتى أصفى أصقاع الذهن
فتعيد إلىّ الصحة وهدوء البال ! ومشاعر أخرى
متعتها لا يذكرُها الإنسانُ وإن كان لها
تأثير مذكورُ فى أفضل ركنٍ
من أركان حياة الإنسان الصالحْ
أقصد أفعالاً صغرى ، لا اسم لها ، منسيّةْ !
باعثها العطف ودافعها الحب . وأكاد أقول بأنى
كنت أدين لها أيضًا بالهبة الأخرى
ذات السمة الأرفعْ ! أعنى حالة نعماء مباركة فى النفس
حين يخف العبء - عبء اللغز الأكبر
وكذا أثقال الأحمال المضنية
لهذى الدنيا ذات الأسرار الصمّاء !
حالة نعماء مباركة ورزينةْ
تهدينا فيها خفقات القلب برفقٍ
حتى يأتى يومٌ تتوقف فيه الأنفاس بهذا الجسد
وتسكن فيه الحركة فى دمنا البشرى
فينام الجسم ونغدو روحًا حية
بينا نستطيع بعين هدأت -
والفضل لقوة كل تناغمْ
ولعمق قوى الفرح بنا
أن ننفذ ببصيرتنا فى كُنْهِ حياة الأشياء
هل ذلك ظن خادعْ ؟ كلا إذ كنت كثيراً -
فى أثناء الظلمة بل فى وسط كثير من أشكال

ضياء نهارٍ لا فرحةَ فيهِ حين يهب ضجيج الدنيا
غير المجدى ، أو يعلو مدُّ الحُمىّ ،
فيجور على خفقات القلبْ -
ما أكثر ما كنت أعود إليك بروحى
يا نهر 'الواى' الضارب بين شعاب الغابات
ما أكثر ما كانت روحى تهفو نحوك !
والآن تراء خَلَلَ رمادِ الفكر بصيصٌ خافت
وملامحُ كُثْرَ خابيةُ مطموسةْ
وبما يحزننى من بعض الحيرة
أجد الصورة تحيا فى الذهن
وأنا أقف هنا ، لا أقتصر على ما فى
هذى اللحظة من متعة ،
بل يمتعنى أن تحمل هذى اللحظة زاداً وحياةً
فى قابل أعوامى ، وبهذا تحدونى الآمالُ
برغم التغيير بنفسى دون جدال عما كنتهْ
حين أتيت لأول مرةْ
كى أحيا فى كنف جبالٍ أتواثب فيها مثل غزال
وعلى شطآن الأنهار وغدرانٍ تنساب وحيدة
لا هادىَ لى إلا الطبيعةْ ! أقرب فى ذاك لرجل
يهربُ من شىءٍ يخشاه
منّى لغلام يسعى فى مطلب شىء يهواه ! فالطبيعة
(وأنا أقصد متعى الساذجة بأيام صباى الأولى
وجميع الألعاب المرحة مما فات وضاع)
كانت فى نظرى كل حياتى - بل إنى أعجز عن أن أرسم

ما كنت عليهْ ! كان الشلاّل الصاخب
يتملكنى كالعاطفة المشبوبة ، والصخر السامق
والجبل الشاهق والغاب بظلمته وبأعماقه ،
كانت بالألوان وبالأشكال تَجَاذَبُنى
مثل الشهوة ! إحساس وغرام لا حاجة به
لمنابع سحر أبعد من ذلك فى دنيا الفِكْر
أو لجمال غير معارٍ من عين الإنسان !
مرت تلك الأيامْ !
ومضى ما كان بها من فرح مُضْنِ
أو من نشوات دُوارٍ يلعب بالرأس !
لكنى لم يُغْشَ علىّ لذلك بل لا أبكى أو أتذمر
فلقد جاءتنى من بعدُ هباتُ
فيها تعويض كاف عما ضاع ! إذ عُلّمت بأنْ أشهد ما حولىّ
ليس كدأبى فى ساعات صباى بلا فكر
إذ ما أكثر ما أسمع موسيقى الإنسانية
ذات الجرس الساجى والحزن الكامن
لا قسوة فيها أو أى نشازٍ لكنّ بها
طاقة تهذيب كبرى أو إخضاع للنفس !
ولقد أحسست وجودًا تضطرب له روحى بالفرْح
بأفكار ذات سمو ، إحساس جد رفيع
بوجود يتخلل كل الأشياء وفى أقصى الأعماق
سكْناه ضياء شموس تغرب
ومحيط البحر اللجىّ ، وهواء الجو الحىّ
وسماء الكون الزرقاء وفى عقل الإنسانْ

الحركة والروح الدافع فى باطن
كل لوات الفكر من الأشياء وكل الأشياء
مهما يكن الفكر لديها ، ويدور بكل الأشياء ! ولذلك مازلتُ
على حبى للاحراج وللغابات وكل جبل !
وكذا ما تبصره العين من الأرض الخضراءْ
والدنيا الجبارة للعين وللأذن معًا
فسواء ما تسهم فى خلقه
أوما تدركه منها ! يسعدنى أن أشهد فى الكون
وكذا في لغة الإحساس
مرفأ أصفى أفكارى ومربيتى
من يهدى أو يكفل أو يرعى قلبى
بل روح كيانى النفسىّ برُمّته !
لكنى - حتى لو لم أكُ قد عُلِّمْتُ هنا ما عُلِّمْتُهْ -
لن أشهد أى ذبول فى طاقات الحب بروحى
إذ أنت معى فوق ضفاف النهر الفتان هنا
أنت صديقتىّ المحبوبةُ وأعزُّ الناس إلى قلبى
وأرانى فى صوتك أسمع لغة فؤادى الأول
أو أقرأ بعض مسراتى الأولى
فى الأضواء المنبثقة من عينيك الشاردتين !
وإذن فَدَعِينى أشهد - حتى لو لم يطل الوقت -
فى ذاتك ما كانت ذاتى يومًا ما
يا أختى المحبوبة ! ها أنذا أدعو وأنا أعلم
أن الطبيعة ما خانت يومًا قلبًا
كان يكن الحب لها ! إذ تتميز عن كل الأشياء

بهدايتنا – وعلى مر سنين العمر –
من فَرْحٍ لفَرَحْ ! فإذا هى تغزو العقل
فى باطننا بل تطبع صور سكينتها وبهاها
وبذاك تقدم زاداً من أفكار الرفعة
يجعلنا ننتصر على ألسنة الشر
وعلى الأحكام الرعناءْ ، وعلى سخرية ذوى الأثرة ،
وتحياتٍ تخلو من أى حنان أو عطف ،
وكآبة ما نتعامل فيه إبان حياة الناس اليومية !
أن يهزمنا أى من ذلك أن ينجح
فى قلقلة الإيمان المشرق بالفرحة فى أنفسنا
فإذا ما تشده العين جميعًا
قد أُترع بالبركات ! وإذن فليسطع ضوء البدر عليك
فى نزهاتك وحدكِ ودعى ريح الجبل تهب عليك كما شاءت
بضباب السفحْ ! أما فى قابل أعوامك
إن بلغت هذى النشوات الفطرية مرحلة النضجِ
فأمست متعًا ذات رزانة ،
وغدا ذهنك قصراً لجميع الصور الحسناء
وغدت ذاكرتك بيتًا تسكنُهُ
كل الأصوات العذبة والأنغام المتوافقة الحلوة
وقضى القدر بأن واجهت العزلة أو عاينت الخوف
أو الآلام أو الأحزانَ فسوف تعودك ذكرايَ
وذكرى ما أرجوه الآنَ فتشفى ما بك
بخواطر فرح ذى رقة !
أما إن كُتب علينا أن نفترق فلا أسمع صوتك أبدًا

أو ألمح فى عينيك الشاردتين شعاعًا
من ماضٍ عشناه معًا ، أتُراك إذن تنسين
أنّا كنا فوق ضفاف النهر الفتان هنا
نقف معًا أو أنى - وأنا العابدُ
طول العمر لما حولى من صور الطبيعة
قد جئت هنا فى معبدها دون كلال
أو قولى بغرام مشبوبٍ بل بحماس أعمق
وبحب أكثر قدسية ! ولعلك لا تنسين أنى
بعد التجوال كثيراً وقضاء الأعوام بعيداً
عن هذى الغابات السامقة وتلك الصخرات الشماء
وهذى الأرض الخضراء الرعوية أصبحت أراها أقرب للقلب
من أجل هواها وكذا من أجلك أنت ![١٤]

❁

الفصل الثالث

مفهوم الطبيعة فى النظرية الواقعية الروحية

تعريف الحياة:

موضوعات الباب الثانى بمثابة الأمور العامة بالنسبة للطبيعة بالإجمال، أى أعم المعانى المشتركة فيها جميع الأجسام، التى يجب أن تقدم على ما سواها فى الفلسفة الطبيعية، فكل ما قلناه فى الباب الثانى ينطبق على جميع الموجودات الطبيعية، فكأننا قد استوفينا الفحص عن الجماد، وفى الواقع كان كلامنا منصباً عليه فى أكثره، وكانت استشهاداتنا منه فى معظمها.

وفى الطبيعة أجسام حية عديدة مختلفة الماهية موزعة فى ثلاث ممالك كما يقولون: مملكة النبات، ومملكة الحيوان، ومملكة الإنسان الذى، وإن كان حيوانًا، إلا أنه حيوان عاقل، والعقل يجعل منه كائنًا ممتازاً للغاية، بينه وبين سائر الحيوانات مسافة سحيقة تحقق له مكانة خاصة، نخطو إذن فى دراسة الطبيعة إلى المملكة التالية لمملكة الجماد والتى توجد قواها وظواهرها فى المملكتين الأخريين، فنعرّف الحياة على العموم، ثم نعرّف الحياة فى النبات على الخصوص، ثم ننتقل إلى الحياة الحاسة المشتركة بين الحيوان والإنسان، فإلى الحياة الناطقة أو العاقلة الخاصة بالإنسان وحده على سطح الأرض.

هنا أيضًا نلقى المذهب الحسى، ونقرأ له تاريخًا طويلاً منذ فجر الفلسفة المصرية واليونانية، بل قبل بزوغهما، إلى عصرنا الحاضر، أشياعه القدماء يتحدثون عن النفس كمبدأ للحياة وقوام للجسم، ولكنهم يعتبرونها مادية، ويجعلها كل منهم شيئًا من العنصر الذى رآه مبدأ للأشياء: الماء عند طاليس، أو الهواء عند انكسيمانس، أو النار عند هرقليطس؛ وتصور كل منهم عنصره مدركًا ومتحركًا بذاته، فاطلق عليهم

«هيلورفيست» Hylozoistes، أى: أصحاب المادة الحية، وذهب أنباذوقليدس إلى أنها مركبة من العناصر الأربعة، وقال ديموقريطس، صاحب نظرية الجوهر الفرد أو الذرة، أو المؤسس الحقيقى للمذهب الحسى : إنها مركبة من أدق الذرات وأسرعها حركة، وهى المستديرة المركبة للنار ألطف المركبات وأكثرها تحركًا.

وفى العصر الحديث نجد ديكارت، وقد رد الطبيعة كلها إلى الامتداد والحركة، يقول: إن النبات والحيوان وجسم الإنسان آلات كآلاتنا الصناعية، ولو أنها أكثر تعقيدًا وأعجب أفعالاً، أى أن الجسم الحى مجموع أجزاء من الامتداد خاضعة لقوانين الميكانيكا، وإن ترتيبها بعضها من بعض كاف لتعليل الظواهر الحيوية، وتبعه كثيرون أو قالوا: إن الحياة ترجع إلى القوى الفيزيقية والكيميائية، ويمكن القول بأن غالبية العلماء والفلاسفة تميل إلى الآلية، لأن الآلية تبدو لهم أقرب إلى فكرة العلم، والعلم مجموع من القوانين الكلية الثابتة المتعالية على الفوارق الجزئية والتنوعات الحادثة، وقد حشدوا الحجج آملين أن يبينوا أن ليس للأحياء تفوق على الجماد بالماهية، بل فقط بالتركيب والتعقيد.

- ١ -

والحق أن الناس، ومن بينهم الآليون حين لا يفلسفون، متفقون بداهة على تمايز الحى من غير الحى بخاصيتين أساسيتين: إحداهما الحركة الذاتية فى كافة الأحياء، أعنى التغير باطنيًا وظاهريًا، والخروج من القوة إلى الفعل، لا الحركة المكانية فقط؛ بينما المادة الصرف لا حراك لها إلا بدفع من خارج أو إزالة عائق، بحيث إن الحى الذى يفقد هذه الخاصية يعتبر ميتًا محرومًا من الحياة، والخاصية الأخرى الإدراك فى بعض الأحياء، لا سيما أن الإدراك نفسه فعل أو حركة، وأنه مبدأ باعث على الحركة الذاتية طلبًا أو هربًا، وهم جميعًا يعتقدون أن للكائن الحى قوة باطنة هى علة حياته وأفعاله الحيوية، تسمى بالنفس، والحركة الذاتية مقدمة على الإدراك لوجودها فى الأحياء قاطبة، بل هى لهذا السبب الخاصية الأساسية للحياة الأرضية.

ينتج من هذا التعريف أن الأفعال الحيوية باطنية فى الحى قارة فيه، وأن هذه الباطنية تفترض فيه أجزاء أو أعضاء متنوعة الوظائف والتراكيب، فلنشرح هاتين الخاصيتين: أما باطنية الفعل أو استقراره فى الحى فمعناها أن الفعل الحيوى يصدر عن الحى وينتهى إليه، ولكن من وجهين: أحدهما بالنسبة إلى الحى فى جملته، تحرك قوة فيه قوة أخرى، ولا تتعدى الحركة إلى شىء خارجى، بخلاف فعل الجماد فإنه يبدأ فى الفاعل ويتجه إلى شىء خارجى، فهو متعد بالذات، والوجه الآخر بالنسبة إلى كل قوة من قوى الحى: أنه يبدأ منها الفعل ويبقى فيها، كالعقل والإرادة، وهذه هى الباطنية بمعنى الكلمة، وباطنية الحياة من هذا الوجه الثانى، أما ما يبدو فى الجماد حركة ذاتية، كانفجار بعض المركبات الكيميائية، فناشئ من اختلاف التوازن بين الذرات أو الجسيمات، وتتفاوت الباطنية وتكون الحياة أشرف فأشرف كلما بعد الحى عن تأثير المادة، فالنبات المستغرق كله فى المادة يتحرك تنفيذاً لغايات مفروضة عليه بالطبع؛ والحيوان يتحرك لذلك ولأجل مدركات يكتسبها بحواسه ويدبر أحواله بحسبها فى حدود الإحساس والغريزة ولغاية لا تفرضها عليه طبيعته، فإن المعرفة الحسية تدع شيئًا من عدم التعيين؛ فمن الحيوان ما لا يدرك سوى الأشياء المماسة له، فحركاته ترجع إلى الانبساط والانقباض؛ ومنه ما يدرك أشياء بعيدة منه بفضل ما له من حواس ومن قوة تؤهله للانتقال فى المكان؛ والإنسان يتحرك لأجل غاية يعينها بنفسه لنفسه بفضل العقل والإرادة الحرة.

وأما التنوع فباد للعيان، وهو خاص بالحى كباطنية الحركة، فإن الحى كلٌّ مركب من أعضاء منسقة فيما بينها بحسب رسم معين لكل نوع، لتأدية وظائف مختلفة متجهة كلها إلى بقاء الحى ونمائه، بينما الجماد متجانس، فكل جزء من الخشب خشب، وكل جزء من الذهب ذهب، حتى ذو الخلية الواحدة، فإنه مركب من ألياف وبروتوبلازما ونواة؛ فليس هو مجرد كتلة زلالية، ولكنه بناء متنوع متناسب؛ تمثل فيه النواة مركزاً مدبراً؛ وإذا حرمت منها الخلية لم تستطع الهضم ولا التمثيل، فهلك، وهذا يكفى لدحض نظرية الحياة الكلية أو المادة الحية عند قدماء اليونان من إيونيين ومن رواقيين

قائلين: إن العالم حيوان كبير، وفى العصر الحديث عند كل مشايع لوحدة الوجود ولتطور الموجودات، فى الخلية إذن جميع ظواهر الحياة مصغرة، فإنها تولد وتتغذى وتنمو وتتكاثر وتموت، وفى الحى التام أجهزة منها ما هو جملة أعضاء متعاونة على تحقيق غاية مشتركة كالجهاز الهضمى؛ ومنها ما هو جملة أجزاء ذات طبيعة واحدة تؤدى وظيفة واحدة فى البدن بأكمله كالجهاز العصبى يضم جميع الأعصاب، والجهاز العضلى يضم جميع العضلات.

المذهب الهليومورفى:

خلص لنا مما تقدم دعويان ضد الآلية، وهما على جانب كبير من الأهمية، ولو أن التجربة تطلعنا عليهما فى كل وقت، ولكن الفلاسفة الذين يرتابون فى البديهيات كثير، فلا نجد بدًا من السعى وراءهم وتبرير البديهيات بقدر ما يسمح المقام والبديهيات لا تبرر، إحدى الدعويين وجود كائنات مختلفة بالنوع، والأخرى وجود تغيرات جوهرية، الدعوى الأولى يلزم منها أن الكائنات تتشابه من وجه، هو وجه المادة والكمية، وتتخالف من وجه، هو وجه الماهية، وعلى ذلك فكل جسم هو مركب، وهذه النتيجة عينها تلزم من الدعوى الثانية، فإن الكائن المتغير لا يمكن أن يكون بسيطًا، ومعنى التغير أن شيئًا منه باق، وأن شيئًا منه تغير، وإلا لم يكن الحال تغيرًا، بل كان إعدام كائن وخلق كائن، أى: إرجاع التغير إلى القدرة الإلهية وسلب الفعل والعلية من المخلوقات.

وذلك مذهب أرسطو، فإنه يتصور الجسم الطبيعى مركبًا من مادة ومن مبدأ يرد المادة إلى الوحدة ويعطيها ماهية معينة، ويسمى المادة بالمادة الأولى أو الهيولى تمييزًا لها عن المادة الثانية الداخلية فى المصنوعات، ويسمى المبدأ المعين بالصورة («مورفى») باليونانية فدعى مذهبه بالفرنسية Hylémorphisme وبالإنجليزية Hylomorphisme أى: مذهب الهيولى والصورة، وهذا المذهب يفسر وقائع التجربة تفسيرًا وافيًا، فالهيولى أو

المادة أصل امتداد الجسم فى المكان، والصورة أصل وحدته وخصائصه الذاتية، المادة أصل تكثر الأفراد فى النوع الواحد واختلافهم فى الأعراض، والصورة أصل اتفاقهم فى الماهية، فإن كثرة الأفراد فى النوع الواحد تعنى أنهم متفقون فى شىء هو علة تشابههم، ومختلفون فى شىء هو علة تمايزهم، أى أن كلاً منهم مركب من شيئين كما قلنا، فيظهر هذا التركيب فى التغيرات الجوهرية، وتدل الملاحظة على أن ثقل الجسم المائى يساوى ثقل العنصرين المركب منهما، وهذا شاهد المادة، وأن فى هذا التركيب شيئًا جديداً غير طبيعة الهيدروجين وطبيعة الأوكسجين، يتحد بهما فيوجد منهما الماء، وهذا شاهد الصورة، ويقال مثل ذلك فى كل تركيب جوهرى سواء أكان فى الجماد أم فى الكائن الحى.

ويجب الاحتراز من تصور الهيولى والصورة جوهرين تامين متجاورين فى الجسم، إنهما جوهران ناقصان، الجوهر الناقص هو الذى لا يفسر وحده جميع خصائص الجسم، ولا يحدث جميع الأفعال المعهودة منه، إنهما متحدتان اتحاداً جوهريًا يكمل إحداهما بالأخرى، فتكونان جوهراً تامًا واحداً.

يعرض انباذوقليدس فى قصيدته لنظريته الشاملة فى تفسير الطبيعة على نفس الأساس المادى الذى بنى عليه الأيونيون تفسيرهم للعالم الطبيعى ، لكنه يختلف عنهم فى أنه لم يوازن بين العناصر الأربعة، ليختار أحدها ويفضله على العناصر الأخرى بحجج قد يصيبها الفشل بقدر ما يصيبها من نجاح، بل اعتبر أن هذه العناصر الأربعة مجتمعة هى أصل العالم الطبيعى، فهى فى رأيه «جذور roots أو أصول الأشياء، وهى جميعًا قديمة غير مخلوقة»، وذلك لأنه يعتقد «أنه لا يمكن بأى حال أن يظهر شىء إلى الوجود مما ليس بموجود، ولا أن يفسد ما هو موجود فهذا أمر مستحيل»[1].

إن العالم الطبيعى عند انباذوقليدس بأصوله الثابتة، وهى العناصر الأربعة مبادئ الأشياء، قديم غير مخلوق، لا يكون ولا يفسد؛ فتلك العناصر لا تتكون ولا تفسد،

ولا يخرج بعضها من بعض كما لا يعود بعضها إلى بعض كما تصور الأيونيون، فلكل واحد من هذه العناصر كيـفية خاصة به؛ فالحار كيفـية النار، والبارد للهواء، والرطب للمـاء، واليابس للتـراب ولا تحول بين الكيـفيات، ولكن الأشـياء وكـيفـياتهـا تحدث بانضمـام هذه العناصر وانفـصالهـا بمقادير مخـتلفة على نحـو ما يخـرج المصور بمزج الألوان صوراً شبيهة بالأشياء الحقيقية.

ولكن السؤال الذى يـتبادر إلى الأذهان هنا هو: كـيف يتم انضمـام هذه العناصر وانفصالها؟ أو بعبـارة أخرى: كيف يفسر انباذوقليدس عمليات التغـير التى تجرى فعلاً فى العالم الطبيعى، وكيف يفسر تكون الأشياء وفسادها؟!

لقد ابتدع انباذوقليدس مبدأين آخرين فسـر على أساسهما هذا التغير هما؛ Philia & Neikos، أى: المحبة والغلبة (أو التنازع والكراهية) كما فى الكتب العربية القديمة، وفى الترجمات الانجليزية الحديثـة يفضل المترجمون الحب والكراهية Love & Hate، أو Love and Strife.

إن هذين المبدأين المعنويين يرمز أولهما إلى إمكانية اتحاد العناصر وائتلافها، ويرمز ثانيهما إلى إمكانية تفرق العناصر وفساد الأشياء.

وها هو انباذوقليدس نفسه يوضح لنا فعلهما فى العالم بقوله:

«هناك خلق مزدوج للأشياء الكائنة الفاسدة، وفناء مـزدوج كذلك، فاتحاد جميع الأشياء يؤدى إلى ظهور جنس الأشياء الفانية وفساده، وإلى اختفاء جنس آخـر، كلما انفصلـت العناصـر وانقسمـت الأشـياء، وهـذه العناصـر لا تتـوقف أبدا عن التبادل المستمر، فتتحد فى بعض الأحيان تحت تأثير المحبة حتى يصبح كل شىء واحداً، وفى بعض الأحيـان الأخرى تتحرك إلى الوجـود ولا تطول حياتها طالما كـانت طبيعـتها أن تنمو واحدة بعـد الكثرة، ثم ينفصل الواحد ويتكون منه الكثير، ولكـن ما دام تبادلها المستـمر لا ينقطع على الدوام فـإنها تظل دائمًا لا تتـحرك (لا تتغـير) دائرة مع دوران الوجود»[٢].

إذن التغير الموجود فى العالم الطبيعى مرده عند فيلسوفنا إلى التبادل المستمر بين الأشياء على أساس مبدأى المحبة والتنافر بين العناصر، ولا يعنى هذا التغير بأى حال الانتقال من الوجود إلى العدم لأنه مجرد حركة تتم بين الأشياء ذاتها بعناصرها ذاتها! إنّ التغير هو الوجه الظاهر أمامنا للصراع الخفى بين مبدأى المحبة والغلبة وليس أكثر من ذلك، وها هو انباذوقليدس يقول فى ذلك: «إن الصراع بين المحبة والغلبة (الكراهية) واضح فى جرم الأطراف الكائنة الفاسدة؛ ففى بعض الأحيان تتجمع جميع الأطراف وهى أجزاء الجسم بطريقة المحبة عند ازدهار الحياة، ومرة أخرى تتقطع بالغلبة الشريرة، ويهيم كل جزء منها وحده على شاطئ الحياة، وهذه هى الحال فى النباتات والأسماك التى تعيش فى الماء، وفى الحيوانات التى تسكن الجبال، وطيور البحر التى تطير بأجنحتها »[٣].

إن قصيدة انباذوقليدس مليئة بأمثال هذه الأمثلة التى أوردها لكى يوضح من خلالها عمل «المحبة» و «الغلبة» رمزى الائتلاف والاختلاف (التنافر) باعتبارهما أساس ما يجرى فى العالم من كون وفساد، وأساس أى تغير يجرى بين الأشياء والكائنات.

إن طبيعيات انباذوقليدس رغم ما فيها من طرافة وتماسك ظاهرى لا تخلو من مواطن غامضة غير مفهومة؛ إذ تشير شذراته من ٣٥ إلى ٨٢ ومن ٨٩ إلى ٩٨ إلى نظام محتوم تتناوبه المحبة والغلبة؛ فإن سادت المحبة سادت الوحدة الكروية، حيث إن حقيقة العالم عنده أشبه بكرة التئمت بالمحبة ليس فيها غلبة ولا تنازع، وهى متساوية الأبعاد من جميع الجهات بغير نهاية كروية مستديرة، مبتهجة بعزلتها وثباتها، وهذه كلها صفات تذكرنا بالواحد البارمنيدى، ولم يكن لذلك الوجود الكروى فيما يقول انباذوقليدس أطراف ولا أعضاء وهو يسميها «الإلهة - God».

إن هذا الكل الإلهى - الكروى قد انفصل عنه بادئ ذى بدء الهواء فأحاط به باعتباره غلافًا جويًا له، وتلته النار التى ارتفعت لخفتها إلى أعلى الأعالى ، وبعدها التراب، ومن التراب انبثق الماء، إن الغلبة فى أحد نصفى هذه الكرة السماوية هى

للنار ومنها يأتي نور النهار، أما في النصف الليلي من الكرة فتوجد كتلة الهواء المعتم وبها آثار وبقايا من النار.

تسيطر الروح الأيونية القائلة بالعناصر الأربعة على فكر انكساغوراس وعلى تفسيره للعالم الطبيعي، لكن هذا التأثير الأيوني لم يمنعه من قبول نظرية بارمنيدس عن الوجود الواحد الذي لا يكون ولا يفسد، وهو في هذا إنما يتفق مع بارمنيدس في صراعه مع الروح الأثينية، وهو يذكر ذلك صراحة في قوله: «ويخطئ الهلليينيون في قولهم: إن الأشياء تظهر إلى الوجود ثم تختفي، فلا شيء يظهر إلى الوجود أو يختفي عن الوجود، بل هناك انفصال أو امتزاج لما هو موجود»[٤].

ومع ذلك فإنه اختلف مع الإيليين؛ فلم يرفض التغير أو ينكره كلية كما فعلوا، بل واجه هذه الظاهرة وبحثها وانتهى إلى ما انتهى إليه الأيونيون، فقد آمن مثلهم بأن الأشياء كثيرة ومتنوعة، وبأن لكل شيء خواصه المتميزة.

ولكن كيف فسر هذا التنوع؟ وكيف فهم ظاهرة التغير في العالم الطبيعي؟! إن فلسفته الطبيعية تبدأ بافتراض مؤداه أن جميع الأشياء كانت في البداية معًا وفي حالة فوضى، وهو يقول في ذلك: إن الأشياء « قبل أن تنفصل كانت كلها معًا دون أن يتميز أي لون، لأن امتزاجها كان يحول دون ذلك، امتزاج الرطب واليابس، والحار والبارد، والنور والظلمة، وكان في هذا الامتزاج مقدار عظيم من الأرض، وبذور لا نهاية لعددها، ولا يشبه أحدها الآخر، لأن شيئًا لا يشبه شيئًا آخر»[٥].

ولكن كيف حدث الانفصال بعد هذا الامتزاج؟!.

إن المسئول عن هذا الانفصال عند انكساغوراس مبدآن هما: البذور Seeds - Spermata والعقل mind - nous.

«أما البذور فهي التي تمثل الأصول المادية للأشياء المتنوعة سواء الأشياء الجامدة أو الكائنات الحية، فبذور «جميع الأشياء تحتوي على أشكال من كل ضرب، وألوان من

كل نوع وأذواق لذيذة، وإنّ الناس أيضًا تـألفت منها وكـذلك الكائنات الأخـرى ذات الحياة، وإنّ هؤلاء الناس سكنوا المدن وزرعوا الأرض كما هى حالنا، وإن لهم كما لنا شمسًا وقـمرًا وسـائر الأجـرام الأخـرى، إن الانفصـال لـم يحـدث عندنا فقـط، بل فـى أمكنة أخرى كذلك»[٦].

ونلاحظ من هذا النص البـديع صـورة الكون كـمـا تصوره انكسـاغـوراس، إنه يتصوره كـونًا واسعًا شاسعًا كانت بذوره كامنة فـى البداية فى كل لا نهائى، ثم بدأت تنفصـل، وكان تنوعهـا واختـلافها اللانهـائى فى الأشكال والألوان هو الذى جـعلها تشكل حين انفصـالها عن هذا الكل هذا التنوع الكبيـر فى الأشياء والكائنات المتـمايزة غير المتشابهة سواء كانت جامدة أو حية.

إن هذا التنوع فى نظر انكساغـوراس ليس فقط سمة عالمنا وحـده، وإنما هو سمة عوالم أخرى عديدة يفـترضها ببراعة تأملية - لم تتأكـد إلا فى العلم المعاصر - فهناك عوالم كثيرة لها شموسها وأقمارهـا وفيها نفس التنوع فى الكائنات، كما أن فيها البشر الذين يزرعون مثلما نزرع، ويسكنون المدن كما نسكنها وهكذا. .

وبالطبع فإن العلماء المعاصرين أكدوا كما قلنا وجود تلك العوامل الأخرى، لكن لم يتأكد لهم حتى الآن ماذا فى هذه العوالم بـالضبط؟ وهل هناك حياة وكائنات وبشر مثلنا؟. تلك أمور لا يزال البـحث العلمى المعاصر عاجزًا عن أن يصل فـيها إلى شىء يقينى حتى الآن، وربما يتأكد لهم ولنا يومًا صدق نبوءة انكساغوراس!!

إن البذور Seeds هى إذن الأصل المادى لكل شىء بما فيهـا العناصر الأربعة، وقد كـانت هذه البذور - كـما رأينـا فى النص السابق - كـامنة فى الكل اللانهـائى الذى يذكرنا بالأبيرون apeiron عند انكسيمندر، ولكنها فيما يرى انكساغوراس قد انفصلت عن بعضها البعض فى مرحلة تالية، ولا يزال السؤال قائمًا: كيف تم الانفصال؟!

هنا يأتى دور العقل nous الذى كان افتراضًا رائعًا غير مسبوق فى الفلسفة اليونانية، فالعقل هو مبدأ الانفصال كما أنه هو الذى أدخل النظام إلى العالم، رغم أنه «لا نهائى ويحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بشىء ويوجد قائمًا بذاته»[٧].

إن هذا العقل عند انكساغوراس يكاد يكون العقل الإلهى أو هو الإله عنده، رغم أنه لم يصرح بذلك بوضوح؛ فهذا العقل - المبدأ هو الذى خطط بصورة إلهية سامية نظام العالم بكل جزئياته.

يصف انكساغوراس العقل ويحدد دوره فى العالم فيقول: أنه «ألطف الأشياء جميعًا وأنقاها، وعالم بكل شىء، عظيم القدرة، ويحكم جميع الكائنات الحية كبيرها وصغيرها، والعقل هو الذى حرك الحركة الكلية فتحركت الأشياء الأولى، وبدأت تتحرك من نقطة صغيرة، ولكن الحركة الآن تمتد إلى مساحة أكبر ولا تزال تنتشر، والعقل يدرك جميع الأشياء التى امتزجت وانقسمت، والعقل هو الذى بث النظام فى جميع الأشياء التى كانت، والتى توجد الآن، والتى سوف تكون، وكذلك هذه الحركة التى تدور بمقتضاها الشمس والقمر والنجوم، والهواء والأثير المنفصلان عنها، هذه الحركة هى التى أحدثت الانفصال، فانفصل الكثيف عن المتخلخل، والحار عن البارد، والنور عن الظلمة، واليابس عن الرطب»[٨].

إن العقل إذن، ذلك المبدأ المفارق الإلهى عند انكساغوراس، هو الذى بث النظام فى جميع الأشياء، وهو لا يزال وسيظل مسئولاً عن هذا النظام، ومن ثم فلا تفسير عنده لحركة الأشياء وانفصالها إلا بافتراض أنه - أى: العقل - هو العلة الفاعلة لها فكيف يتم للعقل هذا الفعل؟!

إن انكساغوراس يفترض تحت تأثير ما لاحظه من التغيرات الناجمة عن دوران الأجرام السماوية أن العلة الأولى التى تفرق بين الأشياء وتفصلها بعضها عن بعض هى حركة دائرية لا تلبث أن تتولد عنها فى فضاء محدود دوامة صغيرة تتوسع وتمتد شيئًا فشيئًا حول مركزها لتنتشر بعد ذلك فى الفضاء اللامتناهى، ويحدث الانفصال

بين الأشيـاء بطريقة يصعب فـهمهـا بفعل التأثيـر الميكانيكى لهذه الدوامة؛ فـالأجرام السماوية مثـلاً توجد متى ما انتزع الأثير أحـجاراً من الأرض وألهبها بسرعـة حركته، ومن الممكن أن تـتكرر العـمليـة ذاتهـا فى نطاق لا يـقع تحت حـصـر من الفـضـاء اللامحدود.

إن فعل العقل هنا مزدوج، فهو الذى يبدأ هذه الحركة الأولى ، فهو «الذى حرك الحركـة الكلية فـتحركت الأشـياء الأولى»[٩]، وفى ذات الوقت هـو علة انتظامـهـا واستمـرارها فهو «الذى بث النظام فى جمـيع الأشياء التى كانت تـوجد والتى سوف تكون . .»[١٠].

لم يكن سقراط الأفلاطونى اذن على حق حينما انتقد انكساغوراس فى «فيدون» قائلاً: إنه لم يستفد من العقل أية فائدة، ولم يضع لنظام الأشياء أية علة، لأنه إما أن نعترف بصـحة هذا النقد السقـراطى لأنكساغوراس، ومن ثم نشكك فى صحـة نسبة هذه النصوص إلى انكساغـوراس، وإما أن هذه النصوص صحيحة الـنسبة إليه، وهى كذلك فـعلاً بإجـماع المؤرخين، وهى نصوص تؤكـد الفعل الكبـير للعقـل فى العالم الطبيعى سواء كعلة محركة فاعلة أو علة النظام والغائية فيه.

والأرجح فى اعتقادنا أن سقراط لم يكمل قراءة كتاب انكساغوراس حينما ظن أن صاحبـه لم يستفـد من فرضه العظيم أن «العقل» هو منظـم الأشياء جميـعًا، وهذا ما تشيـر إليه كلمات سـقراط السابـقة فى «فيـدون»، ومن ثم فقد ســارع إلى نقده دون تمحيص.

أما أرسطو فقد حيا انكساغوراس على اكتشافه البارع قائلاً: «إنه هو الوحيد الذى فكر تفكيراً معقـولاً إذا ما قيست أقواله بأقوال السابقين الجـزافية، أولئك الذين كانوا يفسرون الطبـيعة اعتماداً على الاتفـاق والصدفة»، وإن كان أرسطو قـد أشار إلى أن شخصًا آخر يدعى هـرموتيموس Heromotimus of Clazomemenae ربما يكون قـد سبقه إلى ذلك التفكير المعقول.

ومع ذلك فقد عاد أرسطو إلى نقد انكساغوراس بنفس الطريقة السقراطية - الأفلاطونية، فاتهمه بأنه لم يكن يستخدم «العقل» فى تفسيره للأحداث وللظواهر فى العالم الطبيعى إلا حينما كان يعجز عن تفسيرها بمبادئ مادية بديلة للعقل.

وعلى أية حال، فإن هذه الانتقادات من سقراط وأفلاطون وأرسطو إنما تشير إلى اهتمامهم الزائد بفلسفة انكساغوراس الطبيعية وبافتراضه غير المسبوق «أن العقل هو علة النظام والحركة فى العالم الطبيعى».

ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن مقارنة بسيطة بين دور العقل عند انكساجوراس، وبين دور الإله الأرسطى الذى هو أيضًا «عقل» أزلى نقى وصورة خالصة غير ممتزجة بأى شىء من المادة ومفارق قائم بذاته، توضح إلى أى حد كان تأثر أرسطو بانكسارغوراس خاصة فى آرائه الطبيعية والميتافيزيقية.

إن الفرق بين العقل عند انكساغوراس والعقل عند أرسطو، أن الأول يجعله علة فاعلة، بينما الثانى يجعله علة غائية، وإذا ما عرفنا أن أرسطو قد وحد بين العلة الغائية والعلة الفاعلة والعلة الصورية، وجعلها جميعًا تقابل العلة المادية، وإذا ما عرفنا أيضًا أنه نظر إلى الإله باعتباره هو العلة الفاعلة لحركة العالم لكن بصورة غير مباشرة على اعتبار أنه علة هذه الحركة الغائية، لعرفنا مدى اقتراب التصور الأرسطى من تصور انكساغوراس ومدى استفادته منه.

إن انكساغوراس يرى أن عمل الحواس هو سبيلنا إلى معرفة حقائق الأشياء والظواهر، وإذا قلنا له: إن الحواس لا تقدم إلا ما هو ظاهر من الشىء لرد علينا بقوله: «إن الظاهر سبيل إلى رؤية المجهول».

ومع ذلك فهو يدرك بعض نقائص الاعتماد على الحواس وحدها؛ فهو يرى أن حواس الإنسان ضعيفة إذا ما قيست بحواس الحيوانات، ولذلك يقول: «إننا لا نستطيع الحكم على الحقيقة بسبب ضعف الحواس».

ورغم إدراكه لضعف الحـواس وعدم قدرتها على الحكم على الحقيـقة، فإنه يرى أنها تمثل نقطـة البداية فـى المعـرفة الإنسانية على اعتبار أن الإنسـان لا تتوقف معارفه عندما تنقله إليه الحواس كـما تفعل الحيوانات، وإنما «يمتاز بالتـجربة والذاكرة والحكمة والفن».

لقد وضع انكساغوراس إذن ما يمكن أن نعتبره الأساس لنظرية حسية فى المعرفة، تدرك أهمية عمل الحواس، وفى ذات الوقت ترى ضرورة أن يتواصل عملها مع عمل العقل الذى به تكون «الحكمة» ويكون «الفن».

مذهب أفلوطين:

الله مفارق على نحو مطلق، فهو الواحد الذى يجاوز كل فكر، وكل وجود، ولا يمكن وهكذا بالنسـبة لجمـيع الأشياء معًا، ومـع ذلك فإن الخيـز يمكن أن يُحمل على الواحد شريطة أن لا يُحمـل على أنه صفة ملازمة مـتأصلة؛ وبالتالى فـالله هو الخير بدلاً من أن يوصف بـأنه «خـيِّر»، وفـضـلاً عن ذلك فليس مـن المشـروع أن نصف الواحد بأنه فكر، ولا بأنـه إرادة، ولا بأنه نشـاط، ولا نصـفه بأنـه فكر، لأن الفكر يتضمن تفـرقة بين المفكر وموضوع تفكيره، ولا بأنـه إرادة طالما أن ذلك أيضًا يتضمن تفرقة؛ ولا بأنه نشاط لأن ذلك يعنى أن هناك تميـيزًا بين الفعل والموضوع الذى يعمل فيه؛ الله هو الواحد فوق جميع التميـيزات أيًا كانت، إنه حتى لا يستطيع أن يميز نفسه عن ذاته؛ ومن ثم فـهو يتـجـاوز الوعى الذاتى، إن أفلوطين يســمح كمـا رأينا، بأن يوصف الله بالوحـدة والخير (بمـعنى أن الله هو الواحد وهو الخـير)، ومع ذلك فـهو يشدد على واقعة أنه حتى هذه المحمولات غير كافية، وهى لا يمكن أن تنطبق على الله إلا على سبيل التشبيه، لأن الوحدة تعنى إنكار الكثرة، والخير يعبر عن الأثر فى شىء آخر، وكل ما نسـتطيع أن نقوله هو أن الواحد - رغم أن الله يجـاوز الوجود حقًا - هو الواحد الذى لا يمكن أن ينقســم، الثابـت الذى لا يتغـير، الأزلى بلا مـاضٍ ولا مستقبل، الهوية الذاتية الدائمة.

والله - من هذا المنظور - هو المبدأ المطلق، فكيف يفسر أفلوطين كثرة الأشياء المتناهية. .؟ لا يمكن لله أن يمدّ نفسه بالأشياء المتناهية رغم أنها جزء منه، ولا أن يخلق العالم بفعل حر من إرادته، ما دام الخلق نشاطًا، وليس ثمة ما يبرر أن ننسب النشاط إلى الله، وأن نفسد بالتالى ثباته وعدم تغيره، ومن ثم فإن أفلوطين يلجأ إلى مجاز «الفيض»، لكن على الرغم من أنه يستفيد من ألفاظ مجازية مثل الجرى والانسحاب، فإن أفلوطين يرفض صراحة أن يصبح الله بأية طريقة أقل من خلال عملية الفيض، بل إن الله يظل كما هو دون أن يمس أو يتحرك أو يحدّه شيء؛ والفعل الخلاق الحر، لابد أن يعنى أن الله يخرج من حالة سكون الاحتواء الذاتى ، وهذا ما لا يوافق عليه أفلوطين، ومن ثم فهو يؤكد أن العالم ينبثق عن الله أو يصدر عن الله عن طريق الضرورة، فهناك مبدأ الضرورة الذى يقضى بأن الأقل كمالاً لابد أن يصدر عن الأكثر كمالاً، وهو مبدأ لابد أن تأخذ به الطبيعة، بحيث تجعل ما هو مباشر تابعًا لها، يفض، كما تفض البذرة نفسها، وتسير العملية من مصدر لا ينقسم أو مبدأ إلى ناتج فى عالم الحس، غير أن المبدأ السابق يظل دائمًا المكان الخاص به، والوجود التالى الذى يحدثه إنما يتتج عن قوة كامنة فيه لا يمكن وصفها، وهى الموجودة فى المبدأ السابق، وليس من المناسب أن يُبقى هذه القوة ساكنة عن طريق الغيرة أو الأنانية، (ولقد استخدم أفلوطين أيضًا المجاز مشبهًا **الواحد** بالشمس التى تشع نورها دون أن ينقص منها هى نفسها شيئًا؛ كما يستخدم كذلك مقارنة المرآة، طالما أن الموضوع الذى يظهر فى المرآة مضاعفًا، ومع ذلك دون أن يعانى هو نفسه أى تغير أو نقص).

ولذلك فلابد أن نكون على حذر إذا ما أردنا أن نقول: إن عملية الفيض أو الصدور عند أفلوطين تتسم فى طابعها بسمة وحدة الوجود، فمن الصواب تمامًا أن العالم عند أفلوطين صادر عن الله بطبيعة ضرورية ثانية، وأنه رفض الخلق الحر من عدم Ex Nihilo، لكن علينا أن نتذكر أيضًا أن المبدأ السابق عنده «يظل فى مكانه» دون أن ينقص ودون أن يتلوث، ويعلو باستمرار على الوجود التابع أو الثانوى،

وسوف يظهـر حقيـقة المادة على أنه - على حين أن أفلوطين رفـض الخلق من العدم على أساس أن ذلك سوف يتضمن تغـيراً فى الله - قد رفض كذلك شق قنوات وحدة الوجود الذاتية لله فى المخلوقـات الفردية، وبعبارة أخـرى لقد حاول أن يسلك طريقًا وسطًا بين خَلْق التأليـه من ناحيـة، ونظرية وحدة الوجود الكاملة والنـظرية الواحدية من ناحــية أخـرى ، وربما اعتـقدنا - بحق - (طالما أنه لا توجـد فى الموضوع ثنائـية مطلقـة) - أنه ليس ثمة حلول وسطـى ممكنة، إلا أنه ليس ثمة مـبرر لأن نقـول عن أفلوطين: إنه من أتباع وحدة الوجود بلا تحفظ.

أفلوطين يضع نفسين: نـفس علوية، ونفس سفلية، الأولى تقـترب من النوس، وليست على عـلاقة مبـاشرة بالعالم المـادى ، أما الثانيـة فهى النفس الحقـيقيـة لعالم الظواهر، وهذه النفس الثانية يسميها أفـلوطين الطبيعة، وفضلاً عن ذلك فعلى الرغم من أن عــالم الظواهر مدين بـكل ما يملك من حـقيـقـة إلى مشـاركتـه فى المثل (أو الأفكار) الموجـودة فى داخل النوس، فـإن هذه المـثل والأفكار لا تعـمل فى العـالم الحسى وليس لها به صلة مباشـرة، ولهذا فإن أفلوطين يضع انعكاسات المثل فى نفس العـالم (أو النفس الكلية) ويسـميـها الانعكاسـات، ثم يقول: إنـها موجـودة داخل النوس، ومن الواضح أنه ها هنا يتـبنى النظرية الرواقية، ولكى يتناسب هذا التـصور مع تفرقـته بين نفسين للعالم فـإنه يفرق أبعد من ذلك بين النفس التى تشـملها النفس العليا، وبين النفس المشتقة التى تشملها النفس السفلى.

لقد كانت الرغـبة فى تخليص الإله وتحريره من أى اتصال بالأشكال الحـسية هى أحد الـدوافع التى دفعت إلى تطوير نظـرية الفيض عند الأفـلاطونية المحـدثة وتأكيـد وجود الموجودات التى تتـوسط بين العالم المادى والإله الأعلى، ولقد أصـبح التعالى المطلق لله، والوضع الإلـهى الذى «يجـاوز الوجـود» بارزاً للغـاية، ولقـد كـان هذا الموضوع - موضـوع التعالى المطلق لله - من الموضوعـات التى تميزت بها الفيـثاغورية المحدثة بالفعل، وربما تكون قد تأثرت بفلسفـة الإسكندرية اليهودية، وبالتراث الشرقى رغم أننا قد نميز بذورها الكامنة فى داخل فكر أفلاطون نفسه.

ولكن يبدو أن أفلوطين كان متأثرًا أيضًا بالفكر اليهودى المستمد من عبادة الإله رع فى الفكر المصرى القديم.

الله شـخص كـما يعلّمـنا اللاهوت اليـهودى، لكـنه فى الوقت ذاته هو الوجود الخالص، وهـو بسيـط على نحـو مطلـق وحـر مكتـف بذاته، وبهـذا لا يشغل مكانًا أو حيزًا، وإنمـا هو بالأحرى يحتوى على جـميع الأشياء داخل ذاته، ومع ذلـك فهو متـعال ومفـارق على نحو مطلق، بل إنه ليـتجاوز حـتى فكرة الخير وفكرة الجـمال، «يتجاوز الخير نفسه والشر ذاته»، ويصل الإنسان إلى الله لا من خلال الفهم العلمى، «فلكى نفهـم الله، لابد لنا أولاً أن نصبح آلهة، وهو مـستـحيل. . .» إلا أن الله فى الحدس المبـاشر يصـبح وجودًا لا يمكن وصـفه، وجـودًا يعلو على الفكر، ولا يمكن بلوغه إلا عن طريق الجذب الصوفى أو الحـدس، ونحن نرى كيف تأثر «فيلو» بالنزعة السائدة المعاصرة التى تُعلى من شأن التعالى الإلهى.

ويؤكد فـيلو - متـأثرًا بالأفلاطونيـة - الثنائية الحادة بين النـفس والبدن، أو بين العناصر الحسية والعقلية فى الإنســان؛ ويصرّ على أن الإنسان لابد أن يحرر نفسه من سيطرة الحس، فالفضيــلة هى الخير الحق الوحيد، أما بالنسبة للانفـعالات الطاغية فإن علينا أن نستهدف الأباثيا ..Apathy «[تبلد الشعـور]، لكن على الرغم من أن «فيلو» قد تأثر بالتعاليم الأخلاقية الرواقية والكلبيــة، فقد شدد على أهمية الثقة بالله أكثر من الثقة بالنفس، علينا إذن السعى إلى الفضـيلة، ومهمة الإنسان هى الوصول إلى أعظم تشبه ممكن بـالله، وتلك مهمة باطنية، وكـذلك الحياة العامـة محبطة بسبب تفـسيرها اللاهى، فى حين أن العلم هو وحـده الذى ينبغى السـعى إليه بمـقدار ما يكـون عونًا لحياة الروح الداخلية، وهناك مراحل فى هذا التطور، فهناك فوق المعرفة التصورية لله توجد مرتبة الحكمة السماوية أو الحدس المباشر للألوهية التى لا يمكن وصفها، وهكذا تصبح الحـالة السلبية للجذب أعلـى مرحلة فى حياة الروح على الأرض على نحـو ما ستكون فيما بعد فى فلسفة الأفلاطونية المحدثة.

على الرغم من أن تأثير «فيلـو» في الفكر المسيحي المبكر قد بولغ فيـه بغير شك، فإن علينا أن نـعترف بأنّ «الفـيلونية» قد سـاعدت في تمهيـد الطريق أمام الأفـلاطونية المحدثة من خلال تمسكهـا بالتعالي الكامل لله، ووجود موجودات مـتوسطة، وصعود النفس إلى الله الذي يصل إلى الذروة في الجذب الصوفي.

ولذلك فـلابد أن نكون على حذر إذا مـا أردنا أن نقول: إن عـملية الفـيض أو الصدور عند أفلوطين تتـسم في طابعها بسـمة وحدة الوجود، فـمن الصواب تمامًا أن العالم عند أفلوطين صـادر عن الله بطبيعة ضرورية ثانيـة، وأنه رفض الخلق الحر من عدم Ex Nihilo، لكن علينا أن نتـذكر أيضًا أن المبـدأ السـابق عنده «يظل في مكانه» دون أن ينقص ودون أن يتلوث، ويعلو بـاستـمرار على الوجـود التابع أو الثـانوي، وسوف يظهـر حقيـقة المادة على أنه - على حين أن أفلوطين رفـض الخلق من العدم على أساس أن ذلك سـوف يتضمن تغـيرًا في الله - رفض كـذلك شق قنوات وحدة الوجود الذاتية لله في المخلوقات الفردية، وبعـبارة أخرى: لقد حاول أن يسلك طريقًا وسطًا بين خَلْق التأليـه من ناحيـة، ونظرية وحدة الوجود الكاملة والنـظرية الواحدية من ناحـية أخـرى ، وربما اعتـقدنا - بحق - (طالما أنه لا توجـد في الموضوع ثنائـية مطلقـة) - أنه ليس ثمة حلول وسطـى ممكنة، إلا أنه ليس ثمة مـبرر لأن نقـول عن أفلوطين: إنه من أتباع وحدة الوجود بلا تحفظ.

ويحدد أفلـوطين في السيكولوجـيا ثلاثة أجزاء لـلنفس الإنسانيـة: أعلاها (وهو يناظر النوس عند أرسطو) لم تلوثه المادة، ويظل يضرب بجـذوره في العالم المعقول، لكن بمقدار ما تـدخل النفس في اتحاد حقيقـي مع البدن لتشكل تركيـبة واحدة تلوث المادة، وهكذا تأتي ضرورة الصعود الأخلاقي مع التشـبيه بالله كهدف قريب واتحاد مع الواحد كهدف نهائي، والعنصر الأخـلاقي في هذا الصعـود يكـون فـي خدمة العنصر النظري أو العـقلي كـما هي الحـال عند أرسطو، المرحلة الأولى للـصعـود تتم بدافع الحب Eros (قارن محاورة المأدبة لأفـلاطون) الذي يعتمد على عملية الـتأمل وعملية

التطهر التى يحرر بها الإنسان نفسه من سيطرة الجسد والحواس ويرتفع إلى ممارسة المهارات السياسية، الذى يعنى أفلوطين الفضائل الأساسية الأربعة، (وأعلى هذه الفضائل هى الحكمة العملية) ثانيًا: لابد أن ترتفع النفس فوق الإدراك الحسى وتتجه نحو النوس، وتشغل نفسها بالفلسفة والعلم، غير أن هناك مرحلة أعلى تحمل النفس إلى ما يجاوز التفكير المنطقى إلى الوحدة مع النوس التى يسميها أفلوطين بسمات الجميل خلقيًا، وتظل النفس فى هذه الوحدة محتفظة بوعيها الذاتى، غير أن جميع هذه المراحل ليست سوى إعداد وتمهيد للمرحلة الأخيرة، وهى الوحدة الوصوفية مع الله أو مع الواحد (الذى يعلو على الجمال) فى حالة جذب تتصف بغياب كل ثنائية، عندما تفكر الذات فى الله أو عن الله فإنها تنفصل عن الموضوع، أما فى وحدة الجذب فليس هناك مثل هذا الانفصال، «هناك سوف يرى المرء، ربما كما يرى فى السماء ، الله وذاته معًا: ذاته وقد أصبحت ذاتًا مشعة وضاءة مملوءة بالنور العقلى، أو ربما يصبح فى نقائه متحدًا مع ذلك النور دون أية أعباء أو أثقال، تتحول شخصيته إلى شخصية إلهية، لكنه لا يكون هو الله من حيث الماهية، لأنه فى تلك الساعة سيصبح شبيهًا به، لكنه أكثر من ذلك يصبح ثقيلاً؛ إن الأمر كما لو أن النار قد خبت»[11]، وهذا المنظر يصعب وصفه بكلمات، (وليس ثمة حاجة إلى القول بأن الصعود إلى الله، لا يعنى أن الله حاضر فى مكان أو أنه «يقف هناك»، ففى تأملنا لله ليس من الضرورى أن يطرح المرء فكرة إلى الخارج، كما لو أن الله موجود فى مكان معين؛ بمعنى أنه يترك جميع الأماكن الأخرى خالية من ذاته، بل على العكس الله حاضر فى كل مكان، وهو ليس «خارج» أحد بل هو حاضر للكل، حتى إذا لم يعرفوه)، غير أن وحدة الجذب الصوفية هذه ذات ديمومة قصيرة بمقدار ما يتعلق بهذه الحياة، ونحن نتطلع إلى أن نملكها امتلاكًا كاملاً ودائمًا فى المستقبل عندما نتحرر من عقبة البدن، «وسوف يفلت من الرؤية من جديد، لكن دعه يوقظ الفضيلة التى تكون فيه مرة أخرى، ويعرف نفسه كاملاً رائعًا، وسوف يتخفف من عبئه، ويصعد من خلال الفضيلة إلى العقل، ومن ثم من خلال الحكمة إلى الموجود الأسمى ، تلك

هى حياة الآلهة وأشباه الآلهة والرجال المباركين - حياة التحرر من كل ما هو غريب ويزعجنا هنا - حياة لا تجد أية متعة فى الأشياء الأرضية، إنها فرار المتوحد إلى المتوحد»[١٢].

تحت دائرة النفس يوجد العالم المادى ، ويصور أفلوطين - متفقًا مع تصوره لعملية الفيض أو الصدور كإشعاع للضوء - يصور الضوء على أنه يصدر من المركز ثم ينشر فى الخارج، ثم يصبح خافتًا بالتدريج إلى أن يتحول إلى ظلام دامس فى المادة ذاتها، التى يتصورها على أنها محرومة من النور. فالمادة، إذن، تصدر عن الواحد (على نحو نهائى)، بمعنى أنها تصبح عاملاً من عوامل الخلق فحسب أثناء عملية الصدور عن الواحد، لكنها فى ذاتها بوصفها حدها الأدنى، تشكل المرحلة الدنيا من الكون، وهى نقيض الواحد، وبما أنها تضيئها الصورة وتدخل فى تركيب الأشياء المادية فلا يمكن أن يقال إنها ظلام دامس، لكن بمقدار ما تقف فى مواجهة المعقول وتمثل مقولة الجوهر فى محاورة «طيماوس»، فهى ظلام غير منير، وهكذا جمع أفلوطين بين تصور أفلاطون وتصور أرسطو، إذ على الرغم من أنه تبنى تصور أفلاطون للمادة على أنها الضرورة، وعلى أنها نقيض للمعقول، بوصفها افتقارًا إلى الضوء أو النور، فإنه تبنى أيضًا تصور أرسطو للمادة على أنها حامل الصورة، وعلى أنها عنصر متكامل فى تكوين الموضوعات المادية؛ وتحول عنصر معين إلى عنصر آخر يطلعنا على أنه لابد أن يكون هناك حامل ما للأجسام، متميز عن الأجسام نفسها، لو أننا نظرنا إلى الأجسام مجردة تمامًا عن الصورة، فإن ما يتبقى هو ما نقصده بالمادة، والمادة بهذا الاعتبار منيرة عن طريق تكوينها، وهى لا توجد منفصلة فى العين كظلام دامس، أو مبدأ اللاوجود، وفضلاً عن ذلك فكما أن لعالم الظواهر بصفة عامة نموذجه فى المعقول، فكذلك المادة فى الطبيعة تناظر ما يمكن إدراكه.

منهجه النازل:[١٣]

«كيف يأتى إلى الوجود، من الواحد كما هو فى نظرنا، كثرة ما؟ وكيف لم يبق الواحد فى ذاته؟ » إن الواحد غير متحرك، إذ ليس خارجه حد يتحرك إليه، فإذا جاء

شيء بعده، فلا يجيء الشيء إلى الوجود إلا إذا كان الواحد متجهًا إلى ذاته أبدًا، ويجب القول بأن ما يأتى من الواحد يأتى منه دون حركة، دون ميل، دون إرادة، وماذا نتصور حوله إذا كان ساكنًا؟ نتصور إشعاعًا آتيًا منه وهو ساكن، كما يتولد من الشمس الضوء الساطع المحيط بها وهى ساكنة دائمًا (من جهة الماهية فى عرف القدماء) على أن كل موجود، ما دام فى الوجود، يحدث بالضرورة حوله، من ذات ماهيته، شيئًا يتجه إلى خارج ويتعلق بقدرته الراهنة؛ هذا الشيء بمثابة صورة الموجود الحادث منه؛ فمثلا النار تولد الحرارة، ولا يحتفظ الثلج بكل برودته، والمشمومات خاصة شاهد على ذلك، ما دامت موجودة انتشرت منها رائحة هى شيء حقيقى يستمتع بها كل الجيرة، يضاف إلى ما تقدم أن كل موجود يصل إلى كماله يلد، وإذن فالموجود الكامل دائمًا يلد دائمًا؛ يلد موضوعا سرمديًا، يلد موجودًا أوفى منه، ولكنه الأعظم بعده، هذا الأعظم بعده هو العقل الكلى الذى هو كلمة الواحد وفعله وصورته، ولكن الواحد ليس عقلا، فكيف يلد العقل؟ ذلك بأنه يرى باتجاهه إلى ذاته، وهذه الرؤية هى العقل (الكلى).

وفى العقل أيضًا توجد وحدة، ولكن الواحد قدرة محدثة لجميع الأشياء؛ فيتأمل العقل جميع الأشياء التى فى قدرة الواحد، فينقسم على نحو ما تبعًا لهذه القدرة، وبغير ذلك لا يكون عقلاً ، إنه يستمد من ذاته ضربًا من الشعور بماله من قدرة على أن يلد بذاته ماهية، وأن يحد الموجود بالقدرة الآتية له من الواحد، فيرى أن الحياة والتعقل والأشياء جميعًا تنشأ من أنه ينقسم ابتداءً من الواحد غير المنقسم، لذا كانت هذه الأشياء ماهيات، إذ إنّ كلاً منها له حد وضرب من الصورة، فحالما يحدث يلد معه جميع الموجودات، ولكنه يبتلعها إن جاز هذا التعبير، ويستبقيها فى ذاته، ويمنعها من الهبوط فى المادة والتكثر؛ ويلد النفس الكلية، إذ إنّ الموجود التام يلد بالضرورة، إن العقلى الكلى يحوى فى ذاته جميع الموجودات الخالدة فى سكون سرمدى، لِمَ يحاول التغير ما دام خيّرًا؟ إلى أين يذهب ما دام حاصلا على كل شيء؟ ولِمَ يحاول

الاستكبار ما دام كـاملا؟ ولكن وحدته ليست كوحدة الواحـد الأول، إن للتعقل علة مختلفة عنه، ولا يوجد تعقل دون تغاير وذاتية وحركة وسكون: الحركة من حيث إن هناك تعقلاً، والسكون لأجل أن يبقى التعقل هو هو، والتغاير لكى يكون هناك عاقل ومعـقول ومعـقولات متـمايزة فيـما بينهـا، أما إذا حذفنا التـغاير فـإنه تكون الوحدة اللامتمـايزة والسكوت؛ وأخيراً الذاتيـة من حيث إن الأشياء المعقـولة وحدة بالذات، وإنّ فيها جميعًا شيئًا مشتـركا، وفصلها النوعى هو التغاير، من كثرة هذه الحدود يولد العدد والكم؛ وخاصية كل موجود الكيف، ومن هذه الحدود معتبرة مبادئ تأتى سائر الأشياء .

والنفس الكليـة كلمة العـقل الكلى وفعله، كـما أن العـقل الكلى كلمـة الواحد وفعله، وكـما أن الكلمـة الملفوظة صـورة الكلمة البـاطنة، ولما كانت النفس الـكلية صورة العـقل الكلى، فهى تنظر صـوبه، كمـا ينظر العقل الكلى صـوب الواحد كى يكون عقلاً، كل موجود مولود يشتاق إلى الموجود الذى ولده ويحبه؛ فالنفس الكلية متحدة بالعقل الكلى ممتلئة منه، مستمتعة به وهى تتعقل، إذ إنها حين تنظر إليه تحصل فى باطنها على معانيها، ولكنها من جهة أخرى متصلة بما يأتى بعدها، أو بالأحرى هى أيضًا تلد مـوجودات أدنى منها، هى التـى خلقت جميع الحـيوانات بأن نفـخت فيـها الحياة، الحيوانات التى تغذيهـا الأرض والبحر، والتى فى الهواء والكواكب الإلهية فى السمـاء، خلقت الشمس والسمـاء الواسعة، ووضـعت فيهـا النظام، وأعطتها حـركة دائرية راتبة. أما كـيف توفر الحياة للعالم ولكل من الموجودات، فنسـتطيع أن نتصور ذلك إذا افتـرضنا أن كل مـا يحيط بنا قـد سكن، الأرض والبحـر والهواء والسـماء، وتخيلنا فى هذه السماء الساكنة نفسًا آتية من خارج، تنساب فيها، إن جاز هذا التعبير، وتفيض فـيها؛ تدخلها مـن كل صوب وتنيرها، توقظها مـن سكونها وتمنحها الحـياة، كمـا تنير أشعة الشـمس سحابة قاتمة فتجعلها ساطعة ذهبيـة، فالسماء واحـدة بقدرة هذه النفس، الحاضرة كلها فى كل مكان، والتى تحركها كـلاً وتفصيلاً حركة سرمدية،

وبهذه النفس العالم إله، والشمس والكواكب، لأنها متنفسة، وإذا كان فينا شيء إلهى، فبسبب هذه النفس.

كيف تصدر الموجودات الأرضية عن النفس الكلية؟ تفيض النفس الكلية فى النفوس الجزئية دون أن تنقسم إلى أجزاء، أما الفوارق بين النفوس الجزئية فى الخُلُق والأفعال المروية، فناشئة من أجسامها، ومن حياتها السابقة، ولو أن جميع النفوس هى جميع الأشياء، إلا أن كل نفس هى مطابقة للقوة الفعالة فيها: فواحدة متحدة الآن بالمعقولات، وأخرى متحدة بها بالمعرفة فقط، وأخرى بالشوق، وكل نفس، إذ تتأمل أشياء مختلفة، تصير ما تتأمله، ولكنها كلها تؤلف مجموعة منوعة منظمة، وتفيض النفس الكلية الهيولى ، وأصولاً بذرية تعمل فى الهيولى وتصورها دون علم، كما يطبع الخاتم صورته فى الشمع، أو كما يعكس الشىء صورته فى الماء، هذه الأصول مطابقة للمثل التى فى العقل الكلى، فهو الذى يعطيها للنفس الكلية، فتوجد فيها لا على ما للمثل فى العقل الكلى من وحدة وبساطة، بل بأجزاء متمايزة لم تنبسط بعد فى المكان، ولم تنمُ بعد فى الزمان، فإذا ما اتحدت بالهيولى أوجدت الأشياء التى فى المكان والزمان.

لما كانت جميع الأشياء صادرة عن موجود واحد، كانت مترابطة متطابقة؛ ولما كانت جميع الأحداث متناسقة، كان بعضها علامات على بعض، وأمكن التنبؤ بهذه تبعًا لتلك، إن بين الأشياء المتشابهة توافقًا، وبين الأشياء المتضادة تنافراً: المحبة والكراهية، أى التجاذب والتدافع، يعملان فى الكون. وفوق ذلك عدد كبير من القوى المختلفة تساهم فى وحدة الكون.

هذى معالم مذهب أفلوطين، ويبدو المذهب محاولة منطقية جزئية لتفسير صدور الكثير عن الواحد، أى: لوضع الوجود فى صيغة علمية بحتة، وأفلوطين يعتمد على مبدأ كلى ثابت عنده يجعل من العالم عقلاً ومعقولاً، فيقول فيما يقول: «إن جميع الموجودات تصدر عن تأمل، وهى أنفسها موضوعات تأمل، كل شوق فهو شوق إلى المعرفة، التوليد يمضى من فعل تأمل وينتهى إلى صورة هى موضوع تأمل».

- ٢ -

يتناول ابن عربى موضوع الطبيعة فى إطار نظريته لمراتب الوجود، فهو لا يضع مرتبة وجود لله، ولكن يرتب الوجود بعده حيث يقول:

أنظر إلى بدء الوجود وكن به

فطنا تر الجود القديم المحدثا

فالشى مثل الشىء إلاَّ أنه

أبداه فى عين العوالم محدَثا

إنْ أقسم الرائى بأن وجوده

أزلا فَبَرٌّ صادق لن يحنثا

أو أقسم الرائى بأنّ وجوده

عن فقده أحرى وكان مُثَلَّثا

ويشرح رمز المثلث بقوله:

«وكان مثلثًا»: كل موجود حادث هو، رمزًا، مثلث من حيث أضلاعُه ومن حيث زواياه، من حيث أضلاعه، إذ هناك ضلع المسبِّب، الذى كان منه الإيجاد ؛ وضلع السبب، الذى كان به الإيجاد ؛ وضلع المسبَّب، الذى كان إليه الإيجاد من حيث زواياه، إذ هناك زاوية المسبِّبية التى منها يقع الإيجاد، وهى زاوية الغيب التى ترفع المناسبة بين الموجِد والموجَد، وهناك زاوية السببية، التى بها يقع الإيجاد، وهى تعطى حصول المناسبة بين الموجَد والموجِد، وبالتالى ترفع اللبس عن مدارك الكشف والنظر، وهناك زاوية المسبَّبية، التى إليها يقع الإيجاد، وهى توضح طريق السعادة إلى محل النجاة فى الفعل والقول والاعتقاد[١٤].

وجود الحق ووجود العالم:

وإذ قد ثبت هذا عند المحققين، مع تفاضل رتبهم فى درج التحقيق، فلنقل: إن الحقائق أعطت، لمن وقف عليها، أن لا يتقيد وجود الحق مع وجود العالم، (لا) بقبلية، ولامعية، ولا بعدية زمانية، فإن التقدم الزمانى والمكانى فى حق الله ترمى به الحقائق فى وجه القائل به على التحديد إلا إن قال به من باب التوصيل، كما قاله الرسول - ﷺ - ونطق به الكتاب ؛ إذ ليس كل أحد يقوى على كشف هذه الحقائق.

فلم يبق لنا أن نقول إلا أن الحق - تعالى - موجود بذاته لذاته، مطلق الوجود، غير مقيد بغيره، ولا معلولٍ عن شىء، ولا علَّة لشىء، بل هو (- جلّ وعلا -) خالق المعلولات والعلل، والملك القدوس الذى لم يزل، وإن العالم موجود بالله - تعالى - لا بنفسه ولا لنفسه؛ مقيد الوجود بوجود الحق فى ذاته، فلا يصح وجود العالم ألبتة [F. 145] إلا بوجود الحق، وإذا انتفى الزمان عن وجود الحق، وعن وجود مبدأ العالم، فقد وُجد العالَم فى غير زمان.

فلا (يصح لنا أن) نقول، من جهة ما هو الأمر عليه: إن الله موجود قبل العالم، إذ قد ثبت أن «القبل» من صِيغ الزمان، ولا زمان (ثَمَّة)، ولا (أن نقول:) إن العالم موجود بعد وجود الحق، إذ لا بعدية، ولا (أن نقول: إن العالم موجود) مع وجود الحق، فإن الحق هو الذى أوجده، وهو فاعله ومخترعه، ولم يكن شيئًا، ولكن كما قلنا: الحق موجود بذاته (ولذاته) والعالم موجود به (فقط).

فإن سأل ذو وهم: متى كان وجود العالَم مِن وجود الحق؟ - قلنا: «متى»، سؤال زمانى، والزمان من عالَم النِّسَب، وهو مخلوق لله - تعالى - لأن عالَم النِّسَب له خلق التقدير لا خلق الإيجاد، فهذا سؤال باطل.

(حضرتا الرب والعبد وحقائقهما)

اجتمعت الحضرتان (حضرة الرب وحضرة العبد) فى أن كل واحدة منهما، معقولة من ثلاث حقائق: ذات وصفة ورابطة بين الصفة والموصوف بها، غير أن

العبد له ثلاثة أحوال: حالة مع نفسه لا غير، وهو الوقت الذى يكون فيه.نائم القلب عن كل شىء ؛ وحالة مع الله ؛ وحـالة مع العالَم، والبارى - سبحانه - مباين لنا فيما ذكـرناه، فإن له حـالين: حال من أجله، وحـال من أجل خلقه، وليس فـوقه موجود فيكون له - تعالى - وصف تعلُّقٍ به، فهـذا بحر لو خضنا فيه لجاءَت أُمور لا يطاق سماعها، وقد ذكرنا المناسبة التى بين النون والصاد والضاد، التى للإنسان، وبين الألف والزاى واللام، التى هى للحضرة الإلهيـة، فى كتاب «المبادى والغايات»، وإن كانت حروف الحـضرة الإلهية على سبعة أفلاك، والإنسانيـة عـن ثمانيـة أفـلاك، فإن هـذا لا يقدح فى المناسبة لتباين الإله والمألوه.

فالإنسان خَفِى فيه الأزلُ فَجُهِل، لأن الأزل ليس ظاهراً (به) فى ذاته، وإنما صح فيـه الأزل لوجه مّا من وجوه وجـوده، منها أن الموجود يطلق عليـه الوجود فى أربع مـراتب: وجـود فى الذهن، ووجـود فى العـين، ووجـود فى اللفظ، ووجـود فى الرقم، وسيـأتى ذكر هذا، فى هذا الكـتاب، إن شاءَ الله، فـمن جهـة وجوده (أى: الإنسان) على صورته (على صورة الحق) التى وجد عـليها فى عينه، فى العلم القديم الأزلى ، المتـعلِّق به فى حال ثبـوته، فهـو موجـود أزلاً أيضًا، كأنه (أى: الإنسـان، موجودٌ) بعناية العلم (الأزلى) المتـعلِّق به، كالتحيّز للعرض بسـبب قيامه بالجـوهر، فصار متحيِّزًا [F. 97a] بالتبعية.

وأما المرتبة الثانية **فهى للإنسان**، وهو أكمل المكلَّفين وجودًا وأعـمهم وأتمهم خَلْقا وأقومهم، ولهـا حرف واحد وهو الميم، وهى ثلاثية، وذلك أن بسـائطها ثلاثة: الياءُ والألف والهمزة، وسيأتى ذكرها فى داخل الباب، إن شاء الله!

وأما المرتبة الثالثة، **فهى للجن مطلقًا**، النورى والنارى، وهى رباعية، ولها [F. 103a] من الحروف: الجيم والواو والكاف، والقاف، وسيأتى ذكرها.

وأما المرتبة الرابعة، **فهى للبهائم**، وهى خماسية، لهـا من الحروف: الدال اليابسة والزاى والصاد اليابسة والعين اليـابسة والضاد المعجمة والسين اليابسـة والذال المعجمة والغين والشين المعجمتان، وسيأتى ذكرها، إن شاء الله.

وأما المرتبة الخامسة، فهى للنبات. وهى سداسية. ولها من الحروف: الألف والهاءُ واللام، وسيأتى ذكرها، إن شاءَ الله!

وأما المرتبة السادسة، فهى للجماد، وهى سباعية، ولها من الحروف: الحاء والطاء والياء والفاء والراء والتاء والثاء والخاء والظاء، وسيأتى ذكرها، إن شاء الله!

يؤيّد ما ذكرناه، أن الإنسان إنما يدرك المعلومات كلها بإحدى القوى الخمس: القوة الحسية، وهى على خمسٍ: الشمّ والطعم واللمس والسمع والبصر، فالبصر يدرك الألوان والمتلونات والأشخاص، على حد معلوم من القرب والبعد، فالذى يُدْرِك منه على ميل، غير الذى يدرك منه على ميلين ؛ والذى يُدْرِك منه على عشرين باعًا، غير الذى يدرك منه على ميل ؛ والذى يُدْرِك منه ويده فى يده يقابله، غير الذى يُدْرِك منه على عشرين باعًا، فالذى يُدْرِك منه على ميلين شخص، لا يدرى هل هو إنسان أو شجرة؟ وعلى ميل، يَعْرِف أنه إنسان ؛ وعلى عشرين باعًا، (يعْرِف) أنه أبيض أو أسود ؛ وعلى المقابلة، (يعْرِف) أنه أزرق أو أكحل، وهكذا سائر الحواس فى مدركاتها من القرب [F. 24[a]] والبعد.

والبارى – سبحانه – ليس بمحسوس، أى ليس بمدرك بالحس عندنا، فى وقت طلبنا المعرفة به: فلم نعلمه من طريق الحس.

وأما القوة الخيالية، فإنها لا تَضبِط إلا ما أعطاها الحسّ، إمّا على صورة ما أعطاها ؛ وإمّا على صورة ما أعطاه الفكر، مِن حمْلِه بعضَ المحسوسات على بعض، وإلى هنا انتهت طريقة أهل الفكر فى معرفة الحق (عن طريق القوة الخيالية). فهو لسانهم، ليس لساننا، وإن كان (طريقهم) حقًا، ولكن ننسبه إليهم فإنه نقلٍ عنهم فلم تبرح هذه القوة (الخيالية)، كيفما كان إدراكها، الحس ألبتة، وقد بطل تعلق الحس بالله عندنا، فبطل تعلُّق الخيال به.

وأما القوة المفكرة، فلا يفكِّر الإنسان أبدًا إلا فى أشياء موجودة عنده، تلقّاها من جهة الحواس وأوائل العقل ؛ ومن (إعمال) الفكر فيها، فى خزانة الخيال، يحصل له

علم بأمرٍ آخر، بينه وبين هذه الأشياء التى فكّر فيها مناسبةٌ، ولا مناسبة بين الله وخلقه، فإذن، لا يصح العلم به (- تعالى! -) من جهة الفكر، ولهذا منعت العلماء من الفكر (= التفكر) فى ذات الله - تعالى -.

وأما القوة العقلية، فلا يصح أن يدركه (- تعالى -) العقل، فإن العقل لا يقبل إلا ما علمه بديهةً، أو ما أعطاه الفكر، وقد بطل إدراك الفكر [F. 24b] له (- تعالى -) ، فبطل إدراك العقل له من طريق الفكر، ولكن بما هو عقل، إنما حدّه أن يعْقل ويضْبِط ما حصل عنده، فقد يَهبه الحق المعرفة به، فيعقلها لأنه عقلٌ، لا من طريق الفكر، هذا ما لا نمنعه، فإن هذه المعرفة التى يهبها الحق - تعالى - لمن يشاء من عباده، لا يستقل العقل بإدراكها، ولكن يقبلها ؛ فلا يقوم عليها دليل ولا برهان، لأنها وراء طور مدارك العقل.

ثم هذه الأوصاف الذاتية لا تمكن العبارة عنها، لأنها خارجة عن التمثيل والقياس. فإنه (- تعالى -) ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى الآية ١١]، فكل عقل لم يُكْشَف له من هذه المعرفة شيء، يسأل عقلاً آخر قد كُشِف له منها، (ولكن) ليس فى قوة ذلك العقل المسئول العبارةُ عنها ؛ ولا يمكن، ولذلك قال الصدِّيق: «العجز عن درَك الإدراك إدراك»، ولهذا الكلام مرتبتان، فافهم، فمن طلب الله بعقله، من طريق فكره ونظره، فهو تائه، وإنما حسبه التهيؤ لقبول ما يهبه الله من ذلك، فافهم!

وأما القوة الذاكرة، فلا سبيل (لها) أن تدرك العلم بالله ؛ فإنها إنما تذكر ما كان العقل، قَبْلُ، عَلِمَهُ ثم غَفَل أو نَسِيَ، وهو لم يعلمه، فلا سبيل للقوة الذاكرة إليه (- تعالى! -).

وانحصرت مدارك الإنسان، بما هو إنسان وما تعطيه ذاته [bis F. 24a] وله فيه كسب، **وما بقى إلا تهيؤ العقل لقبول ما يهبه الحق من معرفته** - جلّ وتعالى -. فلا يعْرِف (الإنسانُ الحق) أبدًا من جهة الدليل، إلا معرفة الوجود، وأنه الواحد المعبود لا غير، فإن الإنسان المُدرِك لا يتمكن له أن يدرك شيئًا أبدًا إلا ومِثْله (أى مِثل الشيء

المُدْرك) موجود فيـه، ولولا ذلك لما أدركه ألبتة، ولا عرفه، فـإذا لم يعرف (الإنسان) شيئًا إلاّ وفيه مِثْل ذلك الشيء المعروف، فمـا عرف (الإنسان فى الحقيقة) إلا ما يُشْبِهُه ويُشَاكله، والبارى - تعالى - لا يشبه شيئًا، ولا فى شىء مِثْلُه، فلا يُعْرَف أبدًا!

ولكن الغزالى فى أثناء معارضـته لابن رشد يقدم صورة دقيقة ومـوضحة، حيث كان مجال الحديث عن التأويل، ولكنه تناول فى ذات الوقت مراتب الوجود، وبالتالى تدخل وجهة نظره فى الطبيـعة ومرتبتها ؛ فيذكـر أن الشىء الواحد بعينه له وجودات خمـسة، هى الوجود الذاتى والحـسى والخيالى والـعقلى والشبـهى، ومن خلال هذا التقسيم يمكن معرفة ما يجوز تأويله وما لا يجوز، وسنعرض لذلك بإيجاز فيما يلى :

١ - **الوجود الذاتى**: هو وجود حقيقى ثابت، يوجد خارج الحس والعقل لكن يأخذا عنه صوره، كوجود السموات والأرض والحيوان والنبات، هذا الوجود لا يحتاج إلى مثـال، ويجرى علـى الظاهر ولا يتأول، كـأخبار الرسـول عليه الـسلام عن العرش والكرسى والسموات، إذ هذه أجسام موجودة فى أنفسها، أدركت بالحس أو الخيال أو لم تدرك.

٢ - **الوجود الحسى**: موجود فى الحس، ويختـص به الحاس ولا يشاركه فيـه غيره، مثل ما يشاهده النائم، هذا الوجود قابل للـتأويلات، ومن أمثلته قول النبى عليه السلام بأنه يؤتى بالموت فى صورة كبش ثم يذبح، فإن أهل الـقيامة يحسون ذلك موجودا فى حسهم لا فى الخارج.

٣ - **الوجود الخيالى**: هو صورة للمحـسوسات بعد أن تغيب عن الحس، فتـخترع فى خيالـك صورة فيل وإن كنت مغـمض العينين، ولقد أورد الغزالى أمـثلة للوجود الخيالى فى التأويلات مبينا أن الغرض منها التفهم بالمثال لا وجود عين الصورة فى الخارج.

٤ - **الوجود العقلى** : أن يكون للشىء روح وحقيـقة، فسيتلقى العقل مـجرد معناه دون أن يثبت صورته فى خيال أو حس كاليد لهـا صورة محسوسة ولها معنى هو

حقـيقتهـا وهو القـدرة عـلى البطش، وأمثلة ذلك فـى التـأويـلات كثيـرة، منها قـوله ﷺ: إنّ الله تعالى خمر طينة آدم بيده أربعين صـباحًا، فقد أثبت لله تعالى يدا، ومن قام عنده البرهان على استحالة يد الله تعالى التى هى جارحة محسوسة أو متخـيلة، فإنه يثبت لله سبحـانه يدا روحانية عقلية، أعنى أنه يثبت معنى اليد وحـقيـقتـها وروحـهـا، «أى : ما به يبطش ويعـطى ويفعل ويمنع» دون إثبـات صورتها.

٥ - **الوجود الشبهى**: هو أن لا يكون نفس الشىء موجودا لا بصورته ولا بحـقيقته، لا فى الخارج ولا فى الحس ولا فى الخيـال ولا فى العقل، ولكن يكون الموجود شيـئًا آخر يشـبهـه في خاصـة من خواصـه، أو صفـة من صفـاته، ومثـاله فى التأويلات مثـال الغضب والشوق والفرح والصبـر وغير ذلك مما ورد فى حق الله تعالى، فإن الغضب مثلاً حقيـقته غليان دم القلب لإرادة التشفى ، فمن قام عنده البرهان علـى استحـالة ثبوت نفس الغـضب لله تعالى ثبوتًا ذاتيًا وحـسيًا وخـياليًا وعقليًا نزله على صفة أخرى يصدر منهـا ما يصدر عن الغضب، كإرادة العقاب، والإرادة لا تناسب الغـضب فى حقيـقة ذاته، ولكن فى صـفة تقارنـها وأثر من الأثار يصدر عنها وهو الإيلام.

فالغـزالى بذلك يحدد أنواع الوجـود ومراتبـه وطبيعـة كل وجود، ووفـقًا لهذا يتحدد الموقف من التأويل، فيدرك الإنســان أن منه ما لا يقبل التأويل، ومنه ما يقبل التأويل، فالوجود الثابت الحقيقى لا يقبل تأويلاً، أما ما ليس له وجود حقيقى ثابت كأن يكون وجـودًا حسيًا فى حس الفـرد نفسه أو فى خـياله، فمنه مـا يدرك العقل معناه، ومنه مـا هو تشبيـه لتقريـب معناه وفهـمه، فإذا عـرف الإنسان تلك الأنواع استطـاع أن يفرق بين ما يـقبل التأويـل ومالا يقبـل، ثم استطاع أن يحـدد درجات التأويل وفقًا لبيان حقيقة كل نوع من الوجود ومراتبه.

تناول هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) Hegel موضوع الطبيعة فى معرض دراسته لفلسفة كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) Kant حقًا إن هيجل يعترف لكانط بالفضل العظيم لأنه خلّصنا من مادية لُوكْ وميتافيزيقا فولف، ولكنه أقام مكانهما «مثالية ترنسندنتالية» تجعل من الذات مبدأ مجرّداً خاويًا، والواقع أن هذه المثالة الذاتية - فيما يقول هيجل - لم تستطع أن تتجاوز واقعة تحدُّد الذات بفعل الموضوع، أو العالم المتناهى، وبالتالى فإنها قد قنعت بالتغيير من صورة ذلك الحدّ الذى يَمثُل أمامها وكأنما هو المطلق، فأحالت صورته الموضوعية إلى صورة ذاتية، وجعلت منه مجرَّد تحديدات فى نطاق الذات أو «الأنا»، ومعنى هذا أن «الشيء فى ذاته» الذى تضعه «الذات» فى مقابلها إنما هو فى الحقيقة مجرد شبح وهميّ، وليست كل متناقضات «نقد العقل النظرىّ» - فيما يقول هيجل - سوى مجرد نتائج ترتبت على هذه المثالية الذاتية المتطرفة.

يرى هيجل أن التصور ومادته، أو «الذاتى» و«الموضوعى» إنما هما عنصران مرتبطان - فى شعورنا - أوثق ارتباط، دون أن يكون فى الإمكان عزل أحدهما عن الآخر إلا على سبيل التجريد.

ويعود هيجل إلى مناقشة المشكلة النقدية فى مقدمة المنطق الصغير (بكتابه موسوعة العلوم الفلسفية) فيقول: إن موقف الفكر من الحقيقة الخارجية (الموضوعية) لا يخرج عن ثلاثة احتمالات: فإما عَوْد إلى الميتافيزيقا التقليدية، وإما أخذ بالمذهب التجريبى والنزعة النقديّة الكانتية، وإما تسليم بالحدس المباشر، ولا موضع للرجوع إلى الميتافيزيقا التقليدية، لأن هذه الميتافيزيقا لا تخرج عن كونها تصورّاً قَطْعيًا (دوجماطيقيًا) يبدأ من الوقائع المعقولة باعتبارها «معطيات» دون أن يستطيع الانتقال بعد ذلك إلى تفسير صحيح للذات التى تعرف تلك المعطيات، ما دام العالم موجوداً من ذى قبل بوصفه حقيقة تامة مكتملة خارجة تمامًا عن كل تدخل من قبل

الذات، والمذهب التجريبى يشترك مع هذه الميتافيزيقا التقليدية فى التسليم بوجود عالم مكتمل قائم بذاته من ذى قبل، ولكنه يختلف عنها فى أنه ينسب إلى هذا العالم طابعًا حسيًا، فيعده حقيقة تجريبية، لا حقيقة معقولة، وأما فلسفة كانط النقدية فإنها قد ثارت على هذين المذهبين القطعيين المتعارضين دون أن تنجح فى التغلب على الثنائية المشتركة بينهما، ألا وهى ثنائية الذاتية والموضوعية، حقًا لقد حاول كانط أن يستعين بالمخيلة الترنسندنتالية (باعتبارها صورة من صور نشاط الفكر) من أجل إقامة ضرب من الاتصال بين «الأنا المجرَّد» من جهة، وبين «الشيء فى ذاته» من جهة أخرى، ولكنه لم ينجح مطلقًا فى الربط بين ما تصوّره منذ البداية مستقلاً قائمًا بذاته، والحق أن «الشيء فى ذاته» إنما هو تجريد أجوف يَندُّ عن كل تفكير، وبالتالى فإنه ليس فى وسعنا أن نقول عنه أى شيء على الإطلاق، وليس «الشيء فى ذاته» سوى أفقٍ عقليٍّ يبدو وكأنما هو هدف يصوّب نحوه الفكر كل ذخيرته، فى حين أنه فى الحقيقة مبدأ باطن فى هذا الفكر، لأنه لو كان شيئًا مبيعًا لا سبيل للفكر إلى بلوغه على الإطلاق، لما كان له أدنى وجود بالنسبة إليه، ولهذا يقرر هيجل - فى موضع آخر - أن «الشيء فى ذاته» لا يمكن أن يكون شيئًا آخر بالنسبة إلينا سوى المفهوم الموجود لدينا عنه، ومعنى هذا أن ما يسمّيه كانط باسم «الشيء فى ذاته» إنما هو ما يقبل أن يكون «شيئًا بالقياس إلينا» ؛ والمشكلة إنما تنحصر فى العمل على إثراء المعرفة الموجودة لدينا عنه، والخطأ الذى وقع فيه كانط أنه قد أحل التجريد الأجوف للشيء فى ذاته محل المسار الحيّ لمعرفتنا البشرية فى سعيها المستمر نحو تعمُّق الأشياء، وقصارى القول أن هيجل لا يرى فى «الشيء فى ذاته» سوى محض تجريد أجوف، فى حين أنه لابد للتجريدات من أن تتجاوب مع الماهية، وعلى الرغم من أن «كانْط» لم يستطع أن يقيم أية وحدة ديالكتيكية بين الفكر والوجود، إلاَّ أنه قد أدَّى خدمة كبرى للفلسفة النظرية حينما جعل من «الذات» المبدأ المطلق لكل معرفة، وحينما رفض كل «معرفة مباشرة» لا تقوم على أى «حد أوسط» أو على أية «علاقة»، ولا شك أن بداية العلم الصحيح إنما هى - فيما يقول هيجل - نبذ القول بالحدس المباشر، فإن مثل هذه الدعوى لا

تخرج عن كونها دعوى عفوية gratuite لا أساس لها ولا دليل عليها، وبالتالى فإنها لا تنطوى على أية صبغة علمية أو فلسفية، مـا دام العلم بطبعه إنما يقوم على المعرفة غير المباشرة.

وهنا قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند هذا الانتقال الهيجلى من «اللوغوس» إلى «الطبيعة»، فقد ذهب البعض إلى أنه انتقال تعسُّفى أراد له هيجل أن يكون بمثابة «استنباط»، فى حين أن أحدًا لا يستطيع أن يَعْقل كيف يمكن للفكر المحض أن يستحدث الطبيعة! وفات هؤلاء أن كُلاً من «اللوغوس» و«الطبيعة» يفترض الآخر، دون أن يكون فى وسعنا وضع الواحد منهما بدون الآخر، بل دون أن يكون فى إمكاننا أن نتصوّر قيام أية صورة من صور «العلية» بين «اللوغوس» و«الطبيعة»، وحين يتحدث الفيلسوف عن عملية «الخلق»، فإنه يلتجىء عندئذ إلى لغة تمثيلية (أو رمزية) قد توحى بأن اللوغوس أو الفكر المحض سابقٌ على عملية خلق العالم والروح المتناهى ، فى حين أن اللوغوس لا يقوم بدون الطبيعة، كما أن الطبيعة لا تقوم بدون اللوغوس، مثلهما فى ذلك كمثل الوجود والعدم اللذين لا يمكن للواحد منهما أن يقوم بدون الآخر، وإذن فإن اللوغوس والطبيعة يكوّنان كُلاً واحدًا، لأن الواحد منهما أو الآخر هو من جهة عين ذاته، ومن جهة أخرى أكثر من ذاته، وهما -- من هذا الوجه - يمثلان مجتمعيْن صميم «الروح»، واللوغوس هو «الكل» الذى ينكر ذاته باعتباره طبيعة، بمعنى أنه تجريدٌ للفكر المحض الذى يضع ذاته بوصفه فكرًا محضًا، مستبعدًا الطبيعة فى صميم عملية وضعه لذاته، وليس هذا التجريد (الذى يطلق عليه هيجل اسم السلب) صنيعة الفهم البشرى وحده، بل هو كامن فى صميم المطلق نفسه، وكأن «المطلق» موجود بفعل هذا السلب نفسه، وإذا كان من شأن «المطلق» أن يضع ذاته باعتباره «لوغوس»، فذلك لأن من شأنه أن ينكر ذاته باعتباره «طبيعة» ؛ ولكنه يعمد - عن هذا الطريق عينه - إلى وضع «الطبيعة» فى مقابل ذاته، وكأنه لا يستبعد «الطبيعة» من ذاته إلا لأنه يحملها فى ذاته ويفترضها سلفًا، وبالمثل يمكننا أن نقول: إن «الطبيعة» هى «الكل» الذى يسلب ذاته باعتباره

«لوغوس»، ومن ثم فإنَّها تعارض ذاتها مفـترضةً وجود ذلك «اللوغوس» الذى تضعه فى مقابلها، ومن هنا فإن «الطبيعة هى روح مستتر»، أو هى فى ذاتها عينُ اللوغوس، وإن كان من شأن هذا اللوغوس أن يبدو فى الطبيعة غريبًا على ذاته، وإذا كان البعض قد توهم أن الـطبيعـة واللوغوس «نوعـان» يندرجان تحت «جنس» واحـد، فإن من واجبنا أن نقرر - على العكس من ذلك - أن اللوغوس هو الروح، بمعنى أنه «الكل» أو «الكلّىّ»، ولو أن من شأنه أن يتجرَّد من ذاتـه من حيث هو «لوغوس»، وما يضع «اللوغوس» إنما هو - على وجه التحديد - سلبه لذاته من حيث هو «طبيعة»، وبعبارة أخـرى يمكننا أن نقـول: إن «اللوغـوس» أكـثـر من ذاته، لأنه ينـطوى فى ذاته على «الطبـيـعة»، وهيـجل يرى أن «الكـل» (أو «الكلى») باطنٌ دائمًا فى كل تحـديد من تحديداته (أى فى كل جزئى من جزئياته)، ولكنه هو نفسه الذى يحدّد ذاته بذاته حين يقوم بعملية سَلْبٍ أو نفيٍ لذاته.

والمهمّ أن هيجل لا يقول بأن ثمة «علية» يخلق بمقتضـاها اللوغوس الطبيعة، كما أنه لا يقرر وجـود عمليـة «استنبـاط» يتم عن طريقهـا الانتقال من «الـلوغوس» إلى «الطبـيعـة»، وهذا مـا حدا ببـعض المفـسّرين إلى القول بأن ثمـة «ثنائيـة» فى الفكر الهيـجلى، فإنه من الواضح أنه لولا تلك «الثنائيـة» لما كان ثمة مـوضع للحديث عن عوامل «الجدية والألم والصبر والمعانـاة» التى تكمن فى صميم فاعلية السلب، ولكن هذا لا يعنى أن يـكون هيـجل قـد وضع جـــوهر «اللوغـوس» إلى جـــانب جـوهر «الطبيعـة»، كجوهرين مستـقلين قائمين بذاتهما، وإنما لابد من أن نتـذكر أننا هنا بإزاء ديالكتـيك موحّد هو «ديالكتـيك اللوغـوس والطبيـعة»، الذى يتم عن طريقـه وضع «الروح» لذاتها عبر تلك الوحدة الحية التى تجمع بين كل من اللوغوس والطبيعة.

ولو كان لنا - الآن - أن نوجز القول فى هذه «المعرفـة المطلقة» التى يوصلنا إليها «علم الظواهر»، لكان فى وسعنا أن نقـول: إن هذه المعرفة هى بمثابة معـرفة بالوجود والتاريخ فى صميم حقيقتـهما الكلية، بحيث إن «الذات» لتصبح هنا هى و«الموضوع»

شيئًا واحدًا، إن لم نقل بأنها متطابقة أيضًا مع الفعل الذى بمقتضاه يستحدث الموضوع ذاته، ومعنى هذا أن «الروح» حين تهتدى إلى ذاتها - من خلال المعرفة المُطْلقة - فإنها لابد من أن تدرك هوية الذات والموضوع (فى صميم تباينهما)، كما أنها لابدّ من أن تقف على وحدة الحقيقة واليقين الذاتى (من خلال تغايرهما)، وتبعًا لذلك فإن «الوجود» - فى نظر هيجل - لا يتطابق مع أى «معطى» من «المعطيات»، بل الأدنى إلى الصواب أن يُقال: إنه ليس ثمة «معطى حسّى» ولا «معطى عقلى»، وأول فعل يقوم به الفكر البشرى هو ذلك الفعل الذى يضطلع به حين ينكر «المعطى»، أو حين يعمل على إلغائه، سواء أكان هذا «المعطى» هو العالم أم هو «الذات» نفسها ؛ وهو لا ينكره إلا لكى يستوعبه ويمتصه فى ذاته بفعل عملية التفكير نفسها، وقد أراد هيجل أن يبيّن لنا - من خلال التطور الجدلى للفنومنولوجيا - كيف أن «الموضوع» (بطابعه الكلى) لابد من أن يصبح فى خاتمة المطاف باطنًا فى صميم «الذات» وكيف أن «الذات» - بدورها - لابدّ من أن تتسع (أو تمتدّ) لكى تشمل «الموضوع» بتمامه، وإذن فلا معنى للقول - فى داخل المثالية الهيجلية - بأن الفكر يخلق العالم، أو أن الروح تبدع الطبيعة، لأن الروح - عند هيجل - فكر وعالمٌ معًا، ومن ثم فإنه ليس على الفكر أن «يخلق» العالم (ما دام هو نفسه عالمًا)، وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول: إن وجود الفكر ووجود العالم - فى فلسفة هيجل - هما من طبيعة واحدة، لأنه لا قيام للفكر بدون ذلك العالم الذى يمارس فيه (أو ابتداءً منه) فعله أو قدرته على السلب، كما أن العالم بدوره هو فى ذاته شفّاف أمام الفكر، فليس فيه شيء هو بطبيعته مُعْتِم أمام الفكر، ولهذا فقد ذهب بعض الشرّاح إلى أن المهمة التى عهد بها هيجل إلى «فنومنولوجيا الروح» لم تكن فى صميمها سوى إظهارنا على أن «العقل» هو «النسيج الأصلىّ» الذى يتكوّن منه الوجود الواقعىّ، وسيكون على «المنطق» - من بعد - أن يكشف لنا عن ذلك النسيج العقلى، لا من خلال بعض المقولات الخاوية التى هى مجرد نسخة طبق الأصل من الوجود، بل من خلال مقولات محمَّلة بالجوهر، مطابقة لحياة *الوجود نفسها*.

وخلاصة القول أن هيجل هنا يفرق بين العقل والطبيعة، فالعقل له تاريخ بينما الطبيعة ليس لها تاريخ، لأنها تكرر نفسها ولا تترقى ولا تتقدم، ويرى هيجل أن التاريخ البشرى تاريخ واحد، أى أنه يرى البشرية تترقى وتتطور كوحدة واحدة.

ويرى هيجل أن المطلق هو الوجود الواقعى بما فيه من روح غير متناه أو مثال أو عقل كلى أو مبدأ خالق منظم، وأن الطبيعة والفكر حالان له، يظهر الفكر فى وقت ما من أوقات تطور الطبيعة، لا أنهما وجهان له متوازيان، ويرى أنه لأجل فهم الوجود فى مبدئه وتسلسل مظاهره، يجب اتباع منهج منطقى يبين هذا التسلسل ابتداء من أصل واحد (هو القضية) ينقلب إلى نقيضه ثم يأتلف مع هذا النقيض، ويتكرر هذا التطور الثلاثى ما شاءت مظاهر الوجود، أى أنه يجب ترك العقل يجرى على سليقته هذه ابتداء من أول وأبسط المعانى ، وهو معنى الوجود، هذا المنهج هو المنطق أو الجدل الذى شأنه أن يتأدى من معنى إلى معنى ضرورة، بحيث يبدو الفكر وجوديًا، ويبدو الوجود الواقعى منطقيًا، أى: ضروريًا ومعقولا ضرورة .

الطبيعة:

(أ) الروح المطلق يباين نفسه فتظهر الطبيعة، فهى إذن مظهره الخارجى الذى يعارضه وينافيه، وهى تتطور وفقًا للمنهج الثلاثى، فهناك أولا الطبيعة فى ذاتها الممثلة فى الميكانيكا، أى: جملة القوانين الآلية التى تعبر عن مطلق الجسمية أو الوجهة الكمية فى الأجسام؛ وثانيًا الطبيعة لذاتها، أى: جملة القوى الفيزيقية والكيميائية التى تعبر عن الوجهة الكيفية؛ وثالثًا الطبيعة فى ذاتها أى الجسم الحى .

(ب) العقل الخالق، كالعقل المتصور فى الإنسان، يبدأ بما هو أكثر تجردًا وأقل إدراكًا، أى : بالمكان والمادة، المكان موجود وغير موجود، والمادة شىء وليست شيئًا مثلهما مثل الوجود الذى فى رأس المنطق، هذا التناقض هو مبدأ التطور الطبيعى والقوة الدافقة؛ وهو ينحل فى «الحركة» التى تقسم المادة إلى وحدات متمايزة وتكون

منها السمـاء ، إن تكوين الأجرام السماوية بمثابة الخطوة الأولى التى تخطوها الطـبيعة فى طريق التشخص، توزع المـادة وانتظامها فى السماء يمثـلان مقولات الكم، والنزوع المنبث فى الطبيعـة يبدو فى الجاذبية التى تحقق فكرة التناسب وتجعل مـن العالم جسمًا حيًا، السماء مجتمع ابتدائى يشبه من بعيد المجتمع الإنسانى .

(جـ) وتتنوع المادة تنوعًا كـيـفيًا، فـيظهر النور، تـعارضـه الحرارة، فـينحل هذا التعارض فى الـكهربا، فيظهر من الكهـربا الكيمياء بعناصـرها المتقابلة، فتـتفاعل هذه العناصر ثم تأتلف فى المركـبات، فعلما الطبـيعة والكيمـياء يدرسان الاستحـالة الباطنة والتغير الجوهرى .

(د) ثم تظهر من القوى الفـيزيقية والكيمـيائية الكائنات الحية التى هى مـجاميع مركزة، لا بمعنى أنهـا وليدة المادة والآلية فحسب، ولكنهـا وليدة تطور المثال أو الروح بواسطة المادة، ويلقى الكائن الحى معـارضة من الطبيعة الخـارجية، فيثـبت فرديته أو يحقق مثاله بالتمثيل المتصل والـتنفس والحركة الحرة، وأدنى صور الحياة النبات، وهو بدن ناقص، هو عبارة عن أعـضاء كل منها فرد، فهو ضرب من تـبديد الحياة فى هذه الحيوات الابتـدائية المنفصلة المتجانسة إلى حـد كبير الحاصل كل منها علـى قوة الحياة على حدة، ثم تتـحقق الفردية فى الحيـوان، فإن أجزاءه أعضـاء بمعنى الكلمة، أى: خدام الوحدة المركزية، وهـى عبارة عن أنظمة منوعة، كالنظام العـصبى والدموى وما إليها؛ وهنا أيضًا درجات؛ فإن الحيوانية تترقى بالتدريج على رسم واحد إلى أن يصل الروح الخالق إلى جـسم الإنسان، فيـقف عنده من حيث المادة، ويغـدق عليه الكنوز الروحية، وفى كل هذا الوصف يستخـدم هيجل المعارف العلمية من وقت أرسطو إلى وقتـه، ولا يصنع أكثر من أن يرتبـها الترتيب الـثلاثى كما يـقتضى منهـجه، ويسلسل بعضها من بعض كما يقتضى مذهبه الأحادى .

تصـور هنرى برجسـون (١٨٥٩ ١٩٤١) Henri Bergson الوجود عـلى غرار الوجدان ، فـيرى أن: الوقائع المباشرة للوجـدان» تشهد بأن الحياة النفسيـة تيار غير

منقطع من الظواهر المتنوعة، أى تقدم متصل من الكيفيات المتداخلة، بخلاف الظواهر المادية التى هى كثرة من الأحداث المتمايزة المتعاقبة، والحياة النفسية تلقائية فإنها انبعاث من باطن وخلق مستمر أو «ديمومة» durée لا تحتمل رجوعًا إلى الماضى وعودة ظروف بعينها، ولا توقعًا للمستقبل ضروريًا، كما تحتمل الظواهر المادية، فعلم النفس المادى الذى يزعم تطبيق القياس على الظواهر النفسية وجعلها «علمية» يخلط خلطًا شنيعًا بين الإحساس الذى هو فعل غير منقسم، وبين المؤثر الفيزيقى وزيادته ونقصانه، والواقع أنه لا نسبة ألبتة بين الحدين، فالحياة النفسية كيف بحت مباين للكم، على حين أن المادة متجانسة فى جميع أجزائها، موجودة بجميع أجزائها معًا، باقية هى هى، حاضرها ومستقبلها كماضيها بغير تغيير، وإذا كنا نضيف الكم أو الشدة إلى الظواهر النفسية فذلك لأننا نقرنها بالظواهر الجسمية التى تصاحبها أو تترجم عنها، وهذه الظواهر الجسمية هى المقيسة فى الواقع، فنقيس السرور أو الغضب مثلاً بالمساحة المنفعلة من جسمنا، وهما فى الحقيقة كيفيتان خالصتان، ولا ينطبق القياس إلا على المكان المتجانس من حيث إن القياس انطباق مكان على مكان، وإذا كان العلم يعتمد على القياس ويطلب الدقة الرياضية فذلك لأن عقلنا قوة تقيس، ولأن مجاله المستحب المكان والمادة، فيحاول أن يدخل على حياتنا النفسية تجانسًا يسمح بقياسها، وطريقته فى ذلك أنه يسمى حالاتنا الباطنة، فيتخيلها منفصلة بعضها عن بعض كالأسماء الدالة عليها، ومرتبة بعضها تلو البعض كأنها على طول خط، وينقل الألفاظ المنطبقة على الماديات إلى المعنويات، فيصف ظواهرنا الوجدانية بالشدة أو بالضعف، ويقارن بينها على هذا الاعتبار، ومن هنا تنجم الصعوبات فى مسألة الحرية، فإننا نتصور دواعى العمل كأنها وقائع متمايزة تتظاهر على أحداث الفعل أو تتعارض، فنفرض أن الحرية قوة أخرى ناشئة من لا شىء هى التى تحدث الفعل أو تمنعه، والحقيقة أنه ليس فى عالم النفس آلية وجبرية، إذ إن الديمومة كيف محض وليست مركبة من أجزاء متجانسة قابلة لأن تتطابق؛ كما أنه ليس فى عالم النفس خلق من لا شىء مقطوع الصلة بالماضى، ولكن الحرية عين صيرورة الأنا، والفعل الحر

تقدم متـصل يبدأ بضرب من العزم ثم ينمو هذا العـزم وينضج مع النفس كلها إلى أن يصدر عنها كما تسقط الثمرة الناضجة من الشجرة، فالخطأ الأكبر قائم فى الترجمة عن الزمانى بالمكانى وعن المتعاقب بالمتقارن .

الآن نستطيع أن نفهم حقيقة المعرفة الإنسانية، فمتى كانت الصيرورة عين الوجود وعين نسيج الأنا، كان الثبات ظاهريًا أو نسبـيًا، ولم يعد هناك أشياء أو جواهر بل عاد الوجود أفـعالاً وحـسب، وعادت الأشيـاء والأحوال مـشاهد يجـتزئ بها عـقلنا من الصيرورة، وكانت معانينا ناشئة من هذه التجزئة، ونحن نميل طبعًا إلى تجميد مشاعرنا لنعبر عنها باللغة، وما المعنى الكلى إلا اسم يطلق على ذكريات تؤلف موقفًا معينًا بإزاء طائفة من الأشـياء هى التى يطلق عليـها الاسم، إن العقل عـاجز عن تصور الحـركة وعن تفسـيرها، وهـو لا يفهم حق الـفهم إلا الجامد الـقابل للقيـاس، وحالما يتناول الزمان والكيف يترجم عنهما بلغة المكان والكم، وهو يستخدم معانى محدودة ثابتة لا تصيب شـيئًا من إنيـة الموضوع أو فرديـته ولا تساوق الموضـوع فى ديمومتـه، هو قوة التفكير المجـرد المستدل، هو منبع حجج زينـون المنكرة للحركة والكثرة، وقلمـا يعجز عن التدليل على قـضيتين متناقضـتين، فالمعرفة الحقـة حدس يدرك الموضوع فى ذاته، ولكننا لا نزاول هذا الحـدس إلا نادراً بسبب ما يقـتضـيه من توتر النفس فى مجـهود شاق مؤلم للنفاذ إلى باطن الموضوع ومتابعته فى صيرورته، أما العقل فقد خلقه التيار الحيوى للعمل - لا للنظر - كما خلق الغريزة فى الحيوان، الغريزة قوة استخدام آلات عضوية بل قوة تكوينها، والعقل قوة صناعة آلات غير عضوية، الغريزة إحساس .

ونخـــتم دراســتنا تلك عــنـد تلك المـرحـلة بذكـــر آراء لودڤيج ڤيتجشتين Ludwvg Wittgetstien حـيث يقـول: إنّ العـالم هو كل مـا هناك، إن «العـالم هو مجموع الوقائع Reality لا الأشياء، وهو ينكسر فى وقائع مـستقلة تقسم العالم»[١٥]، «على حين أن الأشيـاء الموجودة توجد فى زمان ومـكان ولها خصائص مـثل الصلابة

واللون . . . إلخ»[١٦]، «الأشياء تشبه هذا المقصد أو هذه الشجرة ليست مستقلة عما يحيط بها، وإلى هذا الحد فهى ليست وقائع»[١٧]، «ليست السببية قانونًا تطبعه الطبيعة، بل هو الشكل الذى تطرح فيه القضايا العلمية»[١٨] .

- ٤ -

فى مجال الفن ابتعد الفن عن الطبيعة واتجه إلى التجريد، إنّ الفن مهما اختلفت مظاهره أساسه التجريد، ويعنى أساس الفن هذا، إحكام العلاقات التشكيلية بين الأجزاء والكل، أو بين التفاصيل والصيغة، بحيث ينصهر كل شىء فى بوتقة العملية الإبداعية التى تؤذن بولادة المخلوق الجديد، وهذا مغزى عام لا يهم فيه المظهر التى تتدثر به القطع الفنية، حين تقترب أو تبتعد من الطبيعة الظاهرة، فليست العبرة فى التجريد بالمدلول الظاهر، وإنما بجوهر العلاقات وتأصيلها وإحكامها، ولا يهم إذا اكتست بأثواب تقربها من منطق الواقع، أو ابتعدت كلية عن هذا الواقع، وظهرت كعلاقات محكمة لها مدلولات بصرية وراءها غير الإحكام وجودة الروابط .

وبالتالى فقد هدم أساس اتخاذ الطبيعة كمقياس أساسه، ولو أن الطبيعة كمقياس للفن، أساس خاطىء منذ البداية، لكنه فى طياته كان يمثل فى صوره: الواقعية والرومانتيكية والمثالية والرمزية والطبيعية، إطارًا للحكم على فاعلية الإنتاج الفنى ، ليس من وجهة المضاهاة، بل من وجهة التأكيدات التى يتجه إليها كل مذهب فى إطار المصدر الطبيعى الأصلى .

أما فى التجريد؛ فما القياس إذا انعدمت الطبيعة كمصدر أصلى للإبداع؟ القياس هو الفن ذاته .

وللوصول إلى التجريد اتخذ الفنان مداخل متعددة، فهناك المدخل الذى جاء وليد التكعيبية ذاتها، أى: يبدأ فيه الفنان بالأصل الطبيعى، ويراه من زاوية هندسية، ويأخذ فى إحكام الروابط التحليلية حتى تفقد الأشكال الهندسية صلتها بالأصل،

وتتحول إلى مجرد مثلثات ومربعات ودوائر وأقواس، محملة بملامس مختلفة تنبئ عن مميزات لتلك الأسطح التى جردت من الأصل الطبيعى، ويظهر التجريد من هذه الحالة وهو أشبه ما يكون بقصاصات الورق المتراكمة، أو بقطاعات فى الصخور، أو بعروق الرخام، أو أشكال السحب، أو أمواج البحر، مجرد أشكال إيقاعية مترابطة ليست لها دلائل بصرية مباشرة، وإن كانت تحمل فى طياتها شيئًا من خلاصة التجربة التشكيلية التى مر بها الفنان .

وناهيك عن التراث الإسلامى الذى يزخر بمقومات تجريدية متنوعة، سبقت المدارس التجريدية الحديثة بأجيال كثيرة، بل وأثرت على فهمها، ففى الأشكال الهندسية الإسلامية المتكررة علاقات تجريدية، وبالتكرار يمينًا ويسارًا، وأعلى وأسفل، تتولد أشكال أخرى على أسس رياضية، تكمل الوحدة فيها الوحدة الأولى ، ويلعب الشكل مع الأرضية دورًا مهما بل ويتبادلان الخصائص، مما يدعو الشكل الواحد الهندسى إلى أن يكتسب مغزى أوسع وأكبر، حين يتكرر بأوضاع مختلفة فى السيمفونية الإيقاعية الكبيرة، والقصور المليئة بالتكرارات الهندسية الإسلامية، كقصر غرناطة، والتاج محل، والمساجد المشهورة، لخير دليل على ذلك .

وكلمة «تجريد» تعنى التخلص من كل آثار الواقع والارتباط به، فالجسم الكروى يمثل تجريدًا لعديد من الأشكال التى تحمل هذا الطابع .

والتجربة ليس لها مظهر واحد، ولا تتقيد ببداية واحدة، والفن التشكيلى فى مجموعه، كما أوضحنا، ما هو إلا تجريد طالما ينجح فى إحكام الروابط بين عناصره وبعضها البعض، ويؤكد الروابط التى تستند إليها شتى التفاصيل، فحينما يتم هذا الإحكام بحساسية الفنانين المرهفة، تسير النتيجة فى اتجاه الفن، وإن تفاوتت فى مستواها إذا قورنت بغيرها من القطع الفنية، وكلما اتجهنا إلى الفنون القديمة والبدائية وفن النيجرو، وفن الأركيك الإغريقى، سنشاهد مداخل تجريدية، وإن لم يكن المقصود منها التجريد الواعى فى ذاته، كما اتجه إليه هنرى مور، أو بيت موندريان،

فى العصر الحديث، فثقافة العصر الحديث بحثت عن التجريد كقمة واعية، أما فى الفنون القديمة فكان البحث تلقائيًا ومتكاملاً مع الحضارة .

ومهما قيل فى مداخل التجريد وتنوعها وتوافر طرز متعددة لفنانيها، إلا أن المذهب نفسه يدور حول البحث عن جوهر الأشياء والتعبير عنها فى خلاصات موجزة تحمل فى طياتها الخبرات التشكيلية التى مر بها الفنانون وأثارت وجدانهم، وفى التجريد قد يتحول المنزل إلى مستطيل، وورقة الشجر إلى بيضاوى، والكرة إلى دائرة، وعندما تحال التجربة الفنية إلى معادلها الهندسى البحت، فقيمتها تتوقف على الفنان الذى يحملها بتجربته، وإذا لم يستطع كانت التجريدات مجرد أشكال زخرفية أقرب إلى بلاط حمام، وزخارف المشمع المَطبوع، أو ورق الحائط، أو زخارف أغلفة الكراسات، فعمق التجربة هو الذى سيوصل الفنان إلى البسيط الممتنع، أو إلى الجزء المحمل بالكل، فالدائرة قد تكون كرة أو شمسًا أو ثدى امرأة أو برتقالة، وقد لا تكون إلا دائرة، وتساءل الفنانون: هل من الأفضل أن يحول الفنان الشمس إلى دائرة؟ أم يحول الدائرة إلى شمس؟ أم يحول الدائرة إلى إحساس معادل لكل جسم كروى، قد تكون شمسًا أو كرة أرضية أو بالونًا أو تفاحة؟

الشكل الواحد وهو مجرد قد يوحى بأشكال متعددة، وحينئذ يبدو الشكل فى ثراء[١٩] .

- ٥ -

وكما حدث مع الفن بأن اتجه إلى التجريدية، اتجه الشعر والأدب إلى الرمزية، فالطبيعة عند بليك Blake مهبط الوحى الجنّىّ والفنِّى، وما يتصل بذلك من رؤى غريبة غامضة كما يصور ذلك، المقطع الشعرى التالى:

« ها هى ذى القبَّة الزرقاء ناشرة أجنحتها فوقنا

وهذه الشمس فى صعودها تغنِّى لنا

وهذه الأشجار والحقول ملأى بالجن

وهناك صغار الشياطين، يقاتل بعضها بعضا

ومظلاَّتُ النبات البريَّة تُظلِّل الملائكة بظلها،

والله نفسه، يبدو لى من خلال الزمن[٢٠] .

لقد حشد الشاعر عدداً لا بأس به من عناصر الطبيعة، لتؤدى غرضه، وهو الايحاء من جهة، والرمز من جهة ثانية:

فالقبة الزرقاء هى الحرية الواسعة، والأجنحة وسائل تحقيق هذه الحرية، أما الجنُّ والشياطين فهى رموز الإلهام الشعرى المختبئة داخل النفس، أو وراء المدارك الحسية، وأما الله - جلَّ جلاله - فهو العالم الأكبر الذى يتجه إليه الشاعر الرمزى بكل آماله وإدراكاته الواعية وغير الواعية، وما الزمن، هنا، إلا المسافة التى تفصل الشاعر عن الكنه الأعظم للحياة والوجود .

النزعة الحيوية فى الطبيعة والواقعية الروحية:

هى اعتبار الطبيعة ذات حياة وروح يمكن مخاطبتها ومناجاتها ومبادلتها الأفكار والعواطف .

وليس من الصواب القول بأنّ الأدب القديم خلو من مثل هذا النظر أو الشعور، فطالما وقف القدماء على الطلول فبثوها أشواقهم، وسألوها عن أحبابهم، وإنما فعلوا ذلك فى الأغلب تمهيداً لبعض أغراضهم وجريًا على اتباع السنّة الشعرية التى كانت تقتضى الابتداء بالغزل، ومنهم من انطق الطبيعة ونسب إليها التأمل والتفكير كما فعل ابن خفاجة الأندلسى فى قصيدة يصف جبلاً فيقول:

وقور على ظهر الفلاة كأنه طَوالَ الليالى مُفكرُ فى العواقبِ

فهذا الجبل عند الشاعر ذو فكر وتأمل، بل هو أيضًا ذو عواطف وذكريات ولذلك نسمعه يقول:

فكم مــــرَّ بى من مُدلج ومُأوّبِ   وقـــال بظلّى من مطيّ وراكب
فما كان إلا أن طوتهم يد الردى   وطارت بهم ريح السَوى والنوائب
فحتى متى أبقى ويظعن صاحبٌ   اودّع منه راحـــلاً غيــر آيب
وحتى متى أرعى الكواكب ساهرًا   فمن طالعٍ أخرى الليالى وغائب
فرحماك يا مولاى دعوة ضارعٍ   يمدّ إلى نعــمـاك راحـــةَ راغب

وكأن الشاعر إذ يسمع هذا الكلام من الجبل يتأثر به ويعلّق عليه بقوله:

فـأسمعَنى من وعظه كلَّ عبـرة   يترجمها عنى لسان التجارب

وهناك قبل ابن خفاجة وبعده من خاطب الطبيعة من جماداتٍ وأحياء وجعل لها لسان العقلاء .

فأمرؤ القيس فى معلقته يقول للذئب:

فقلت له لمّا عوى : إن شأننا   قليل الغنى ان كنت لمّا تَموَلِ
كلانا إذا ما نال شيئًا افاته   ومن يحترثْ حرثى وحرثك يهزَلِ

وعبد الرحمن الأموى يخاطب النخلة بقوله:

يا نخلَ أنت فريدةٌ مثلى   فى الأرض نائيةٌ عن الأهل

وللصاحب فخر الدين بن مكانس قصيدة موضوعها «سرحة الشاطىء» يخاطب شجرة على شاطىء النيل فيصفها ويصف صفاء العيش بقربها .

واسد المتنبىء فى لاميته المعروفة - فى الخد إن عزم الخليط رحيلاً - أسدٌ يشعر ويفكر ويخاف العار فلا يحسب للخطر حسابًا .

وقس على هذه الأمثلة ما لا يخلو منه عصر من العصور الأدبية السابقة .

على أننا نعيد القول بأن ما تجده من ذلك فيما مضى لم يبلغ أن يكون اتجاهًا عامًا أو بابًا مستقلاً يلجه الأدباء ليتصلوا بالطبيعة، فيسجدوا فى هيكلها، ويحملوا إلينا منه ما توحيه من جمالها وأسرارها، أو على الأقل لم يبلغوا فى هذا السبيل شأو زملائهم فى القرن العشرين .

إن الطبيعة فى الأدب الحديث «حيويّة» عاقلة يحسّ بضربات فؤادها ويسمع رخيم إنشادها، ويلذ له التحدث إلى انهارها وغاباتها وجبالها ووهادها، وعلى حدّ قول العقاد: «هى قلب نابض، وحياة شاملة ونفس نحنّ إليها ونأنس بها، وذات نساجلها العطف ونجاذبها المودّة» .

وكذلك قول شفيق جبرى من مقال موضوعه «بركة البحتري وبحيرة لامارتين»: «فالفرق بيننا وبين الإفرنج انهم اتصلوا بالطبيعة بأرواحهم وحواسّهم، فخلقوا لها قلبًا يشعر شعورهم، وعينًا تبكى بكاءهم، وصدراً يفرح فرحهم، وإذا كان فى بعض شعرنا شيء من أشباه هذه النزعات فهذا شيء قليل» . . . إلخ .

ويمثل لك ذلك جبران خليل جبران، إذ يقف أمام «الأرض» مقابلاً محاسنها بقبائح الإنسان فيقول: «ما اجملكِ أيتها الأرض وما أبهاك، ما اتمَّ امتثالك للنور وانبل خضوعك للشمس، ما أظرفك متّشحة بالظلّ وما أملحَ وجهَك مقنّعًا بالدجى، ما أكرمك أيتها الأرض وما أطول أناتك! نحن نضجّ وأنت تضحكين، نحن نذنب وأنت تكفّرين، نحن نجدّف وأنت تباركين، نحن ننجّس وأنت تقدّسين، نحن نكلّم صدرك بالسيوف والرماح، وأنت تغمرين كلامنا بالزيت والبلسم، نحن نستودعك الجِيَف، وأنت تملأين بيادرنا بالأغمار ومعاصرنا بالعناقيد، نحن نتناول عناصرك لنصنع منها المدافع والقذائف، وأنت تتناولين عناصرنا وتكوّنين منها الورود والزنابق!» .

وقول أبو شادى من قصيدة:

فدعوا الحياة لمن يقدّس وحيها	لا يستهين بتربها ونباتها
ويرى الطبيعة أمّه ورجاءه	كرجائها وصفاته كصفاتها

فهذا باب فى مناجاة الطبيعة لم يطرقه القدماء كما طرقه المحدثون، وهو يدور كما ترى على تأمّل فيها عميق ووصف لها مقصود لذاته لا لسواه .

ولشكر الله الجرّ قصيدة فى شلال فى البرازيل يدعى «تيجوكا» وهى أيضًا من باب الوصف التأملى الذى تشعر فيه بحيوية الطبيعة، ومن أدوارها:

غسلتُ بمائك عينى وعدت فأبصرتُ ما الناسُ لا تبصرُ

فبالله قلْ لى إلامَ تظل كذلك تجتاحك الأعصرُ

وأنت تكرّ كرور الزمانِ فلا تستقرّ ولا تفتر

وهذا الوجود كما كان قبلُ شعوبٌ تجىء وأخرى تروحْ

ودنيا تضجُّ بسكّانها فهذا يغنّى وهذا ينوحْ

وذلك مستسلم للقدَرْ

وكثيرة هى وقفات الأدب الحديث على الطبيعة غير الحية من جبال وأودية وأنهارٍ وقفارٍ ونجوم ورياح وبحار، حتى ليتعذر حصرها .

وكما شُغف الأدب الحديث بالطبيعة غير الحية، فأحياها وجعلها ذات شعور وإدراكٍ، ونظر مستوحيًا منها الأفكار، الخواطر والعبَر، شُغف أيضًا بالطبيعة الحيّة من نبات وحيوان، فجعلها موضوعًا لتخيّلاته وتأملاته، ووسيلة للتحدّث عما يتجلّى له فى حياته .

ففي عالم النبات مثلاً يقصّ علينا جبران خليل جبران حديث البنفسجة التى كانت تطمح أن تكون وردةً، فيصف لنا شعورها وآمالها وما آل إليه مصيرها، وهو يرمز بذلك إلى كل طموح يود الخروج من بيئته الضيقة إلى بيئة أرحب واسمى، وأن هذا الطموح أو هذا السعى إلى الأسمى هو السعادة ولو كانت نهايته الموت .

وممن استخلص من البـنفسجة موضوعًا إنـسانيًا خليل شيبوب إذ وصف جـمالها وتواضعها فقال:

قـد التـحـفت أوراقـهـــا وتطامنت	على نـفـــسـهـــا فـى رقّةٍ وتواضع
مكحّلة الأجـفـان يقـضى حـيـاؤها	عليـهـا بإغضـاء اللحـاظ الخـراشعِ
وهل كـــبـريـاء الدوح تعـــدل نظرةً	للمـــومـــةٍ فى ثــوبهـــا المتـــواضعِ

ثم استطرد إلى وصف الحـياة البشرية مقـابلاً المتكبّرين بالمتواضعين ذاكـراً معائب الكبرياء الفارغة، وأنها إنما تدل على خلوّ النفس من الجمال الحقيقى:

وأكـثـر هذا الـناس زهرٌ بلا شـذى	ومـرأى بلا حـسنٍ ووقـرُ مـسـامعِ

وفى غابةٍ من غـابات البرازيل يمرّ الشاعـر القروى، مرةً فـيرى دوحة عظيمـة قد طرحتهـا على الأرض يد الإنسان، فيحدثنا حديـث تلك «الدوحة الساقطة» وشكواها من جور الإنسان، وفى هذا الحديث تذكر لنا الشجرة شيئًا عن حياتها ونشأتها، وكيف نمت حتى أصـبحت كثيـرة الأغصان وارفة الظلال تأوي إليـها الطيور ويقصـد ظلالها طلاب الراحة، ثم تصف عالم النبات وأنه هو موطن المسـاواة والخير لا عالم الإنسان الموبوء بالطمع والفساد القائم على التعدّى والتدمير، وبعد أن تنعى نفسها إلى أشجار الغاب يتناول الشـاعر الحديث مـستطرداً إلى وصف الدوحات البـشرية (أى النوابغ)، وما يصيبهم بين الناس من هوان وعناء، وتعود الشجرة إلى حديثها فتختمه بكلمة فخر تخاطب بها الإنسان قائلة: أنت أيها الإنسان تـعيش قليلاً ثم تموت فتصبح رمّةً بالية لا خير منها، أما أنا فأعيش طويلاً وإذا متُّ ففائدتى لا تنقطع، منى تبنى الجسور وتصنع أعمدة الكهرباء، ومنى تعمل شتى الأدوات والأوانى اللازمة لتقدم العمران.

وعلى هذا الغرار قـصيدة لضـياء الدين الدجـيلى يقول فيـها للشجـرة: أنت رمز الإحسان والعـمل الصالح ما لوّثتك دنيـا الشرور، ويندد فيهـا بظلم الإنسان طالبًا من الأشجار ان تتوقاه وترتفع عنه .

ومن الشعر التأملى المستوحى من عالم النبات قصيدة «الورقة المرتعشة» لرشيد أيوب، يرى الشاعر ورقةً من أوراق الخريف فتثير فيه، وقد دنت شمسه للمغيب، خواطر وذكريات ويخاطبها بقوله:

أبنت الربيع استريحى غداً	فكل الهناء لمن لا يعى
قضيتِ الربيع وكلّ الحياةِ	زمانُ الربيع فلا تجزعى
فماذا أقول أنا فى الشتاء	وصوت العواصف فى مسمعى
أبيتُ الليالىَ أرعى النجوم	وان نمت نامت همومى معى

ومنها:

أبنتَ الربيع إلى الملتقى	فلا أمنَ إلا بحضن الترابْ
ولا تسألى السر فى ذى الحياةِ	ففى الأبديّة فصل الخطابْ

ومن ذلك قصيدة فدوى طوقان «مع سنابل القمح».

والشعر الحديث المستوحى من الطبيعة النباتية شعر كثير، ومثله المستوحى من الطبيعة الحيوانية - عالم الطيور والحشرات وحيوانات البرّ والبحر - . وإليك منه بعض الأمثلة .

ينظر الشاعر المصرى محمود حسن إسماعيل إلى الغراب وهو واقف على غصن شجرة من أشجار النخيل، فيتصورّه «راهبًا» كبير السن واسع الاختبار، وعوضًا عن أن يتطيّر منه كما يفعلون عادة يتلطّف فى الاقتراب إليه، ثم يلقى عليه أسئلة عما لم يستطع فهمه من أسرار الحياة، راجيًا منه أن يجلو له أسرارها ويكشف أستارها، وهذه الأسئلة ليست فى الحقيقة إلا ما يساور نفس السائل لدى تأمله فى حياة الناس وأحوالهم، وقد اتخذ الغرابَ وسيلة للتحدث عنها والتعبير عن رأيه فيها .

وفى الخريف يرى إيليا أبو ماضى فراشةً وقد دنا أجلها، فيجعلها موضوعًا لقصيدته «الفراشة المحتضرة»، ومن هذه القصيدة قوله مخاطبًا تلك الفراشة:

فالزهرُ فى الحقل أشلاء مبعثرة | والطير - لا طائرٌ إلا جناحاكِ
يا روضةً فى سماء الأرض طائرةً | وطائرًا كالأقاحى ذا شذًا زاكِ
مضى مع الصيف عهدٌ كنت لاهيةً | على بساطٍ من الأحلام ضحّاكِ
تُمسين عند مجاري الماء نائمةً | وللأزاهر والأعشاب مغداكِ
يا نغمةً تتلاشى كلمّا بعدت | إن غبتِ عن مسمعى ما غاب معناكِ

وفى الفراشة قول غير قليل .

ويسمع أحمد رامى طائرًا يغرّد تغريدًا شجيًا، وهو يتنقّل من غصن إلى غصن، فيغبطه لأنه بعيد عن الناس ويقول له:

واصدح فصوتك فى الفؤاد صدّى | للغابر المدفون من زَمَنى
لك أنّةٌ فى الليل خافتةٌ | تسرى إلى قلبى بلا أذُن
هبنى جناحك كى أطير به | وأحطّ فوق شواهق القُنن
وأطلّ فوق الكون مبتهجًا | بجماله المتناثر الحَسَنِ

ولماذا يطلب الشاعر ذلك؟ لأنه يشعر أو يتوّهم أن حياة المدن قد غمرته بالشقاء الملازم، وان لا سعادة له إلا فى الطبيعة حيث النهر الجارى والزهر العاطر والمناظر المبهجة التى تُنسى الإنسان همومه وآلامه، ففى المدن:

لا مغربٌ أرنو لمشهده | والأفقُ يطوى الشمس فى كَفَنِ
أو مشرقٌ والأرض قد نفضت | عن عينها ثقلاً من الوسنِ
أو طائرٌ يشدو فيطربنى | إلا نعيب البوم فى الدِّمن

ومن هذا القبيل موشّح للشاعر العراقى محمود الحبوبى استوحاه من تغريد طائر على شجرة، فحداه ذلك إلى وصف الحياة والناس متمنيًا لو كان للبشر نصيب من حياة الطائر المرحة الوديعة لعلهم يرجعون إلى صوابهم وينبذون ما أفسد عليهم سعادتهم .

وقصيدة «العندليب المهاجر» ليوسف الخطيب، وهى ذكريات رقيقة لماضى عهده يبثها فى مخاطبته للعندليب، وإليك الدور الرابع منها:

بىّ لهفةٌ يا صاحبى مشبوبةُ النارِ

هل بعض أخبار تحدثها، وأسرار

للظامئين على متاه الوحشة العارى

كيف الحقولُ تركتها فى عُرس آذار

ومتى لويت جناحك الزاهى عن الدار!

.. عجبًا، تراك أتيتنا من غير تذكار ..

ولو أردنا أن نعدّد الأمثلة على ما للطبيعة الحيّة من أثر فى أدبنا الحديث لطال بنا سفر الكلام .

وللشاعر المصرى محمد الهمشرى شعر كثير فى الطبيعة، ومنه القطع التالية: النارنجة الذابلة - أغنية النخيل - عودة الشاعر إلى قريته - اليمامة - المغرّد - إلى الفجر .

وكذلك للشاعر محمد عبد الرحيم إدريس، ففى ديوانه «ظلال النخيل» يكثر تغنّيه بالظلال والأصيل والزروع والنخيل والصحراء والنيل .

يقول البحترى فى وصف الربيع:

أَتَاكَ الرَّبِيعُ الطَّلْقُ يَخْتَالُ ضَاحِكًا ... مِنَ الحُسْنِ حَتَّى كَادَ أَنْ يَتَكَلَّمَا
وَقَدْ نَبَّهَ النَّيْرُوزُ فى غَلَس الدُّجَى ... أَوَائِلَ وَرْدٍ كُنَّ بِالأَمْسِ نُوَّمَا
يفتِّقها بَرْدُ النَّدَى فَكَأَنَّهُ ... يبثُّ حَدِيثًا كَانَ قَبْلُ مُنَمْنَمَا
أَحَلّ فَأَبْدَى للعُيُونِ بَشَاشَةً ... وَكَانَ قذًى للعَيْنِ إِذْ كَانَ مُحْرِمَا
وَرَقَّ نَسِيمُ الرَّوْضِ حَتَّى حَسِبْتَهُ ... يَجِيءُ بِأَنْفَاسِ الأَحِبَّةِ نُعَّمَا[21]

لقد نظر البحترى إلى الربيع، فرآه كثير الحسن، شيِّق الزهور، فتأثر الشاعر برؤيته، وانثنى لوصفه، فلم يكتفِ بالتحديق والتفرّس به، لينقل مشاهده من الطبيعة إلى حدقة العين، بل تأمله وانذهل عبره، حتى إنه لم يعد منظرًا خارجيًا فى الطبيعة، بقدر ما هو حالة داخلية فى النفس.

والقصيدة كلها، تحفل بالحالات والملامح الإنسانية حيث نرى الربيع يتكلم ويختال وأنفاس الأحبة تتضوّع، إنه واقع مادى نفسى، والشعور هو المحرّك الأول لهذا الوصف، وهو الذى ينزع غلاف الأشياء.

وهكذا فإن الشاعر الحضرى يتولى الأشياء بأعصابه، ويخلع عليها من ضميره.

وفى السياق نفسه يقول عنترة واصفًا الروضة:

وكأنما نَظَرتْ بعينىْ شادنٍ ... رشاءٍ مِنَ الغزلانِ ليس بتوأمِ
وَكَأنَّ فَارَةَ تاجِرٍ بِقَسِيمَةٍ ... سَبَقَتْ عَوَارِضُهَا إِلَيْكَ مِنَ الفَمِ
أو رَوْضَةً أُنُفًا تَضَمَّنَ نَبْتُهَا ... غَيثٌ قَليلُ الدِمْنِ لَيسَ بِمُعلمِ
جَادَتْ عَلَيْهَا كلُّ بِكرٍ حُرَّةٍ ... فَتَرَكْنَ كلَّ قرارةٍ كالدرْهَمُ
سحًّا وتَسكابًا، فكلُّ عَشيَّةٍ ... يَجْرِى عَلَيْهَا الماءُ لَمْ يَتَصَرَّمِ

وخَلا الـذُّبابَ بـهَا فَلَيْسَ بـبَارِحٍ غَرِدًا ، كـفِعْلِ الشـارِبِ المُتـرنِّمِ
هَزِجًا يَحكُّ ذِراعَهُ بـــــذِرَاعِه قـدْحَ المُكِبِّ على الزِّنادِ الأجـذَمِ
تُمسى وتُصـبِحُ فوقَ ظَهرِ حـشيَّةٍ وأبيتُ فوقَ سراةِ أدْهمَ مُلجمِ[٢٢]

وتتصدى هذه الأبيات والأبيات السابقة لموضوع واحد هو وصف الرياض، لكن القصيدتين تختلفان اختلافًا جذريًا فى روح التجربة والأسلوب برغم وحدة الموضوع وبعض المعانى، فصفات الروض عند عنترة صفات واقعية تقريرية تنقل ما تشاهد، وغايته التشبيه بين الدرهم وبئر الماء فى استدارته، إلا أن البحترى عندما تصدى لتشبيه الندى، لم يقارن حياته بذكرياته، بل تجاوز عنها، أى: عن شكلها الخارجى، وبذلك اعترى المشهد بنفسه وشعوره، وأناط به تجربة إنسانية.

فالجاهلى بطبيعته البدائية يظل مقصوراً على إحياء المظاهر التى يراها فى بيئته، لأن ذلك يقتضى تجريداً وتداولاً للمعانى الماورائية.

ولعل ثبات الجاهلى في عالم المحسوس شكل له حدوداً مقررة لا تتموج، وعلى كل حال فقد نبت شعر الطبيعة فى أدبنا العربى نباتًا حسنًا، كان يؤذن برؤية رائعة لمشاهد الجمال، والطبيعة ليست ثباتًا أو نمطية تمشى على خط لا تستطيع أن تحيد عنه، بل هى تغيّر مستمر، وهذا التغير هو دليل النماء والحياة فيها، فالشجرة بنت البذرة وأم الثمرة، والبرق شقيق الرعد والمطر، وبرغم ما رأينا عند عنترة من صبغة تقريرية وصفية، فقد استطاع الشاعر العربى القديم أن يجعل لكل قطعة من الرمل يتوقف عليها سحراً خاصًا ونغمًا متفرداً لا يشركه فيه غير نغم وموال.

ومن الواضح أن الطبيعة لا تكتسب الحياة إلا إذا اصطبغت برؤية الشاعر وحالته النفسية، فقد يرى أحدنا المطر حبات لؤلؤ منثور، بينما يراه الآخر دموعًا على صفحة الكون، وذلك الاختلاف مرده إلى رؤية الفنان الإنسان.

يقول امرؤ القيس:

أصاحِ ترى بَرْقًا أريكَ وميضَه   كَلَمْعِ اليدينِ فى حَبِىٍّ مكلّلِ
يضىءُ سَنَاه أو مصابيحُ راهبٍ   أهان السليط بالذُّبالِ المفتّلِ[٢٣]

يقول: يا صاحبى، انظر معى لأريك هذا البرق الوامض فى قمم الجبال، كأنه كفان تلمعان فى ظلمة، أو مصباح راهب معتزل فى قمة جبل، تلعب به الريح حين تميله يمنة ويسرة.

وقد درج الجاهلى على أن يمزج بين حاله النفسية وبين الطبيعة، فهى حزينة إذا كان حزينًا، فرحة إذا كان فرحًا، ولعل ولع الشاعر الجاهلى بالأطلال بعض من هذا الإحساس، فالأطلال لا توصف لذاتها، ولكن لما تثيره فى النفس من خلجات، هى التذكار الباقى للحب كقول «ذى الرمة»:

وقفت على ربع لمية ناقتى   فما زلت أبكى عنده وأخاطبه
وأسقيه حتى كاد مما أبثه   تكلمنى أحجاره وملاعبه[٢٤]

ولعل من أجمل أبيات المزج بين الطبيعة والعاطفة، هذا الخاطر الفريد للشاعر مالك بن أسماء:

ولما نزلنا منزلاً طَلَّه الندى   أنيقًا ، وبستانًا من الدهر حاليًا
أجد لنا طيب المكان وحسنه   منى ، فتمنينا ، فكنت الأمانيا[٢٥]

ويبدو أن الطبيعة قد تغيرت فجأة فى عين الشاعر العربى ، من الجبل والوادى إلى السهل وشط النهر، ومن الخيمة والوتد إلى البناء المشيد، وكعادة أوساط الشعراء وصغارهم ظلت رؤيتهم محافظة على واقعية رصدت الحواس والدم والروح، نبعت من خلال ما يرونه رأى العيان، فهم يرون الزرع والخضرة فلا يذكرون إلا العرار والشيح والقيصوم، ويبصرون الأبنية المشيدة فلا يتحدثون إلا عن النؤى والأحجار

والوتد، أليس فى ذلك كله نمطية وقوانين وأعراف لم يستطع الشاعر أن يتخلى عنها؟ بلى إنها الواقعية التى عرفنا دروسها ونظامها، فحاولنا تطبيق مبادئها على الشعر العربى وإن لم يقصد الشاعر العربى تلك المدرسة.

شاء اللاوعى فى ذلك الإنسان إلاّ أن يظهر تلك السمات المعهودة حتى كادت الطبيعة أن تموت فى عين الشاعر لولا ملامح المدرسة الحديثة التى أظهرها أبو تمام ومعاصروه، إن المتأمل فى أشعار أبى تمام والبحترى وابن الرومى فى الطبيعة؛ لا يفوته أن يشهد ملمحًا عامًا متمثلاً فى أشعارهم جميعًا، ذلك الملمح هو إحياء الطبيعة، وبث الحياة البشرية فيها، بجعلها إنسانًا مريدًا فاعلاً لما يريد.

ففى قصيدة لأبى تمام يقول فيها: إن الأرض ارتاحت لوقع المطر كما ترتاح الفتاة البكر فى ليلة زفافها إلى زوجها:

سحابٌ إذا ألقت على خلفه الصبا يدًا، قالت الدنيا: أتى قاتل المحلِ
ترى الأرض تهتز ارتياحًا لوقعه كما ارتاحت البكرُ الهدىُّ إلى البعلِ[٢٦]

وفى موضع آخر يقول: إن الربيع لو صوّر فى هيئة بشرية لكان فتى بسّامًا جميل الطلعة:

إن الربيع أثرُ الزمان
لو كان ذا روح وذا جثمان
مصورًا فى صورة الإنسان
لكان بسامًا من الفتيان
عجبت من ذى فكرة يقظان
رأى جنون زهر الألوان
فشك أن كل شىء فان[٢٧]

أما ابن الرومى فـقد تمثلت الطبـيعـة عنده فى صورة أنثى ، تكتـسى بثيابـها التى نسجتها لها الرياح والمطر وتتبرج للناظرين تبرج الأنثى للرجل:

ورياضٍ تخـايـلُ الأرضُ فـيـهـا   خـيــلاءَ الفـتــاةِ فى الأبراد[٢٨]

والواقع أن هذا الاتجاه إلى إحياء الطـبيعة كان تطويراً طبيعـيًا لمحاولة تحريكها عند الشاعـر الجاهلى والأموى ، فليس بعـد الحركة إلا أن تشـتبه الطبيـعة بالبشـر، وكان جديراً بهذا الاتجاه أن تنبت منه أعمال رائعة.

نماذج من شعر الواقعية الروحية عند بودلير

تراسلات - Correspondances بودلير:

«الطبيعةُ معبدٌ قائم، حيثُ الدعائمُ الحيَّة،
تَنْسَربُ منها كلماتٌ غامضة
يجتازها الإنسانُ خلال غاباتٍ من الرموز
التى ترمقه بعيونٍ أنيسة
مثل الأصداء الطويلة التى تذوب من بعيد
فى دهليز مظلم ووَحْدةٍ عميقة، واسعةٍ كالليل وكالضياء،
تتجاوبُ فيها العطور والألوانُ والأصواتْ
بعض العطور نديَّة كأجساد الأطفال
عذبة كالمزامير، خضراء كالمروج
وبعضها الآخر فاسد، غنيٌّ، مهيمن
لها امتدادُ الأشياء اللانهائية
كالعنبر والمسك واللّبان والبخور
التى تُغنّى ارتحالاتَ الفكر والحواس»[٢٩].

ومن القصائد الرمزية التى تمثل رمزية «مالارميه»، أفضل تمثيل، قصيدته الشهيرة «البعث» التي عرّب قسماً منها الدكتور محمد مندور، وأثبت عنوانها كما هو، كل من الدكتورين درويش الجندى ، فى كتابه «الرمزية فى الأدب العربى» والدكتور حسام الخطيب فى كتابه «محاضرات فى تطور الأدب الأوروبى»، وقد تضمنت القصيدة حشداً من الحالات النفسية الغامضة المتداخلة تداخل الصور والمعانى ، والممتدة امتداد الإيحاء المتنوع الخصب، فى غلاف رقيق من الحزن الدفين الذى يؤلف النبع الدافق لكل الصور والأحاسيس الشعرية:

« لقد طرد الربيع الشاحب فى حزن
الشتاء - فصل الفن الهادئ - الشتاء الضاحى
وفى جسمى الذى يسيطر عليه الدم القاتم
يتمطى العجز فى تثاؤب طويل.
إن شفقًا أبيض يبرد تحت جمجمتى
التى تعصبها حلقة من حديد وكأنها قبر قديم
وأهيم حزينًا خلف حلم غامض جميل
خلال الحقول التى يزدهر فيها عصير لا نهاية له
ثم أخرُّ منهوكَ العصب بعطر الأشجار
وأحفر برأسى قبراً لحلمى
وأعض الأرض الساخنة التى تُنبتُ النرجسَ
أغوص منتظراً أن ينهض عنى الملل
ومع ذلك فزرقة السماء تبتسم فوق سياج الشجر المستيقظ
حيث ترفرف العصافير كالزهر فى ضوء الشمس»[٣٠].

من غير الممكن إدراك كنه هذه القصيدة، خاصة بالمفهوم الذى اعتمده «مالارميه»، ولا أظن أن الشاعر قد وضع تصميمًا مفصلاً لأفكار القصيدة وما يعادلها

من رموز وكلمات موحية أو غير موحية، لأنه وإن كان هناك مثل هذا التصميم وتلك المعادلة، فلن يكون فى وسع الشاعر الإخلاص التام لها وتطبيـقها تطبيقًا كاملاً، فعالم الشاعر، وضـمنه عالم القصيدة، ليـسا بهذه البساطة والـوضوح، مما يجعل كل شىء مرتبًا على حـسب الأصول وموضوعًا فى مكانه، إنهـما أكبر من أن يحـدّهما نظام أو منهج، وأوسع من أن يحـيط بهـمـا تحليل أو نقـد أو دراسة بكل مـا يتـأتّى فى هذا المجال، محاولات اختراق الجدران الأثيرية، ورصد لحركات وخلجات هاربة من وجه الوعى، ومنزوية خلف الضمـير، وهو ما يقوم به الخيـال الأدبى المجنّح الذى يُحسن الانسراب فى ثقـوب الأحلام ومطاردة الهـواجس الشاردة واستـبار أبعـادها العميـقة الدفينة، وهذا أهم ما يهدف إليه الأدب الرمزى ويسعى إلى تحقيقه، تواصل حميم بين الأديب والمتذوق، وإيحاء لا يقف عند حد، يورثان المتعة الروحية المتبادلة بين الاثنين، وبالتالى يغنيان الحياة.

ويكمن مذهب «مـلارميه» فى «أن موسيـقى الكلمات، أى: صوتها وارتـباطاتها المختلفة، أقوى من معناها التقليـدى» ثم لم يرض بذلك، بل دعا الشعراء إلى تحويل الكلمات الدارجة عن معناها التقليدى، وإبراز رنين الكلمات المركب المحسوس.

وفى قصيدة للشاعر صلاح لبكى يتباين فيهـا موقفه عن موقفه فى قصيدة «أحلام المساء» مع أنـهما يصـدران عن نزعة واحـدة هى نزعة التـعبّد للطبـيعة، إذ يـقول فى الدّيمة:

هلّى فـــــداك الـــدفء هـلّى

يـــا ديمـــة الأمـــل المـــطـــلِّ

غَدُكِ الــــربّــــيـــعُ بمـــا بـــه

من مـــيـــعـــة ورهيـف ظلّ

غَدُكِ الـــــفَراش تَرِفُّ

بالأطيـــابِ مـن حــــقل لحــــقل

غــــدك الـهــــوى المـــــراح فى

الأوْرَاقِ، فــــــى الـــــغُصْن المُدَلّ

هُلّى، فــــإنّك من ســـــخـــــاء

الـغَيْب فى الـعــــمــــــر المُقِلّ

بـك مـن لـهـــــــاتِ الـشُّهـبِ

أعـــــرافٌ وتـذكـــــاراتُ وصــل

وبجـــانبـىً إليك شـــوق الأرض،

فـــــانهــــــمـــــرى وهــلّى[٣١]

يسبّح الشاعر للمطر ولا يصفه ويمجّد به أثداء الخصب التى تروّى الأرض، فكأنه يعـيد بذلك الـوجود إلى ذاته. فـتـغدو التـجـربة بذلك أكثـر وجـودية من أن تكون وجدانية. وتتآلف فى شعره الصوفية والوثنية وكأنهما يكملان بعضهما.

ومهمـا ترجّح شعر صلاح بين الرومانسـية والرمزية والوجدية الصوفـية يبقى ذو هويّة روحانية تتصـعّد من النفس وتتحول من حال إلى حال، ساعـية إلى العثور على اليـقين. وإذا كان يصـدر فى شـعره عن الانفـعـال فإنه يغـور به حـتى يدرك الروح وتضمحل القيم فيعلو بالرمز حتى يصبح الرمز لحظة مطلقة فى الزمن المتجمد.

الباب الثالث

الإنســــــــان

❁❁❁

إِن تفصل القطرة من بحرهـــــا

ففـــى مـــداه منتهى أمرهـــا

تقاربـت يـــارب مـــا بيننـــا

مسافــــة البعد علـى قدرهــا

❁❁❁

عمر الخيام «رباعيات»

-١-

لقد رأينا كـيف أن كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) Kant كان قد قـسم العالم فى إطار نظريته فى المعـرفة قسـمين: الظواهر من جهة، والأشـياء فى ذاتها من جهـة أخرى، وكان قد قـسم أيضًا الإنسان فى إطار فلسفته الأخـلاقية قسمين: الإنسان كـما يظهر، أى: الإنسان الواقعى الذى ينتمى إلى عـالم الظواهر الطبيعية homo phenomenon، والإنسان كما هو فى الحقيقة، أى: المثالى الذى ينتمى إلى عالم العقل والواجب homo noumenon، وبذلك انفصل الإنسان نصفين، وصار مـواطنًا فى عالمين: عالم الطبيعة من ناحية، وعالم العقل من ناحية أخرى.

وعندما صاغ الناقد الفرنسى تين (١٨٢٨ - ١٨٩٣) Hippolyte Taine نظريته فى الأدب أخذ الجـانب الأنطلوچى للإنسان Ontologicl aspect، أى: الإنسان الـواقعى الذى ينتـمى إلى عالم الـظواهر الطبيـعيـة، وأهمل الجـانب الآخر من الإنسـان أى: الاكسيولوچى (القيمى) Axiological aspect، وهو الجـانب الذى به يتأمل الإنسـان الوجود.

ولهذا لم تستطيع نظرية تين أن تبرر كيف يتفق الفيلسوف إبكتيتوس (٦٠ - ١٠٠ قبل الميلاد) Epictetus وهو من عـبيـد روما ومـن أصل يونانى، ومارك أوروليـوس (١٢١ - ١٨٠ قبل الميلاد) Marc Aurelius وهو امبراطور، فى أن يكتـبا فى الفلسفة برؤية واحدة رغم اختلاف الظروف البيئية لكل منهما.

فى ضوء نظـرية تين عن الإنسان يمكن أن يقـال: إن الإنسان لا يخـرج عن كونه موجوداً طبيعيًا يملك بـعض الدوافع، ويصدر فى سلوكه عن بعض البواعث، ويهدف

من وراء نشاطه إلى إشباع الحاجات، وليس فى وسع أحد - بطبيعة الحال - أن ينكر أن لدى الإنسان حاجات عضوية يسعى دائمًا نحو إشباعها، ومطالب بيولوجية يعمل جاهدًا فى سبيل تحقيقها، ولكن هذا ليس كل شىء، فالحق أن الإنسان هو «موجود القيم» الذى لا يقنع دائمًا بما هو كائن، بل يحاول فى كثير من الأحيان تجاوز الواقع من أجل الاتجاه نحو ما ينبغى أن يكون، وليس من الضرورى أن يعرف الإنسان - على وجه التحديد - ما هذا الذى ينبغى أن يكون، وإنما حسْبه أن يمضى إلى الأمام، لكى يحقق من الأفعال ما يضمن له تجاوز حالته الراهنة، أو العلوّ على مستواه الواقعى ، ولا شك أن الحياة الإنسانية الصحيحة إنما تتمثل بكل معانيها فى شعور الموجود البشرى بذلك التعارض القوىّ القائم بين «الكائن الواقعى» بنقصه وضعفه، و«الكائن المثالى» بكماله وسموّه، صحيحٌ أن هذا الكائن المثالى قد يبقى فى نظر البعض مجرد «صورة خيالية»، أو «حقيقة قصوى بعيدة المنال»، ولكنه مع ذلك لابدّ من أن يمارس تأثيره (البعيد أو القريب) على «حاضر» الشخصية، وربما كان أهم ما يميّز الإنسان أنه ذلك الموجود الناقص، الذى يشعر دائمًا بأنه فى حالة عَوز أو حاجة أو افتقار، فهو يحاول دائمًا أن يكمّل ذاته، أو أن يسدّ نقصه، أو أن يعلو على نفسه، وقد يقنع الحيوان بما تقدمه له البيئة، أو ما يعرضه عليه الواقع، وأما الإنسان فإنه لا يمكن أن يتناغم تمامًا مع البيئة، ولا يستطيع مطلقا أن يركن إلى الواقع وحده.

ومن هنا فإن «الممكن» يلعب دورًا هامًا فى الحياة الإنسانية، إلى جانب «الواقعى»، لأن الإنسان مضطرٌ دائمًا إلى أن يخلع على الأحداث «دلالات» يستمدها من صميم نواياه ومقاصده، أو أن يكشف عما تنطوى عليه الوقائع من «معان» يدركها من خلال إحساسه الخاص «بالقيم».

حقا إننا قد نصطدم بعوائق خارجية نقع تحت تأثيرها، أو قد نلتقى ببعض الضرورات الخارجية عند الفعل، ولكننا ما كنا لندرك «الضرورة» لو لم نكن أحرارًا، كما أننا ما كنا لنفهم معنى «الظلام» لو لم تكن لدينا فكرة «النور».

وليس في وسعنا أن نفصل مفهوم «الحرية الأخلاقية» عن مفهوم «الخبرة الخلقية»، لأنَّ من المؤكد أن الحرية لابد من أن تمارس ذاتها عبر التجارب المختلفة التى تصطدم بها، وإنّ الحرية لتعرف أنها تحيا فى عالم ملىء بالضرورات والعوائق، فهى لابد من أن تحقق ذاتها من خلال الخبرات العديدة التى تتعامل فيها مع الضرورات، وتتحايل على العوائق، حتى يتسنى لها أن تصبح «حرية» بمعنى الكلمة.

والحق أنه لا سبيل لنا إلى تحقيق أى «نضج خلقى»، أو أىّ اتساع فى أفقنا الأخلاقى، إلا من خلال «خبرات الحياة»، مع ما يقترن بها من صراع وخطأ وشقاء ويأس وفشل... إلخ.

وكل مضمون من مضامين الحياة الأخلاقية - بما فى ذلك الخطيئة، والندم والعذاب والألم... إلخ - ينطوى بالضرورة على «قيمة» أخلاقية، ولا شك أن الثراء الخلقى هو دائمًا حليف الحياة المليئة والخبرة الواسعة.

ولا شك أن عناصر التنظيم والتحديد والغائية المتصلة فى أية حياة بشرية، إنما هى الدليل على أنها لم تَخْلُ تمامًا من كل طابع عقلى يكون بمثابة الوجه الحقيقى للسلوك.

وهذا استيڤنسون يتحدث عن حياة الإنسان المشتتة الممزقة فيقول: ما أشقى تلك النفس البشرية المسكينة التى لا تحيا على ظهر هذه الأرض إلا إلى حين، وقد قُذفَ بها فى بحر خضمّ من العوائق والمصاعب، وليس فى قلبها سوى نوازع لا اتساق بينها، ورغبات متعارضة لا تعرف الانسجام، بينما أحاطت بها بيئة قاسية متوحشة، كما كان هبوطها هى نفسها من سلالة بدائية متوحشة، وقد كُتب عليها - دون أدنى هوادة أو رحمة - أن تسطوَ على حياة الآخرين، وأن تلحق بهم الأذى... إلخ. مَنْ ذَا الذى كان ليلوم مثل هذه الخليقة التعسة، لو أنها بقيت جزءًا لا يتجزأ من صميم قدَرها المحتوم، وبالتالى لو أنها ظلت مجرد ذات بربرية؟... ولكننا نتطلع إلى الإنسان، فنلتقى لديه - على العكس من ذلك - بالعديد من الفضائل (وإن كانت هذه الفضائل قد لا تخلو من نقص)، كما نجده فى كثير من الأحيان مخلوقًا قويًا شجاعا تستثير

جرأته إعجابنا، أو نجده إنسانا عطوفا طيبا تحرّك طيبته شغاف قلوبنا، وإنه ليعلم أن حياته قصيرة الأمد، محدودة الأجل، ولكنه يجتمع مع ذلك إلى أقرانه، لكى يتبادل معهم الرأى حول الخير والشر، والصواب والخطأ، ويتناقش معهم حول حقيقة الألوهية وصفاتها. . . إلخ، ولكنه على استعداد - فى الوقت نفسه - لحمل السلاح من أجل الحصول على بيضة، أو فى سبيل الدفاع عن فكرة، على أننا لو حاولنا أن ننفذ إلى قلعة أسراره، أو إلى أعمق أعماق قلبه، لما وجدنا هناك سوى فكرة واحدة، فكرة قد تبدو غريبة إلى حد الجنون، ولكنها فكرته الأساسية التى لا يستطيع أن يعيش بدونها؛ إنها فكرة الواجب، فكرة ذلك الشيء الذى هو مدين به لذاته ولقريبه ولإلهه، وهى فكرة تفرض عليه نمطًا خاصًا من السلوك، أو نوعا معينا من الآداب، وكأنما هو قد شاء لنفسه أن يضع كل شرفه فى هذا «المثل الأعلى» الذى يفرضه على نفسه، ومهما تردًى الموجود البشرى، فإنه لابد من أن يظل متمسكا بخرقة صغيرة من الشرف، حتى حين يكون فى ماخور، أو حين يكون حبل المشنقة قد طوّق عنقه، وكأنما هو يؤمن فى قرارة نفسه بأن الشرف هو تلك اللؤلؤة الثمينة التى لابد من أن تستمسك بها النفس التعيسة الشقية.

وهارتمان يشرح لنا معنى «الإنسان المتذوّق» فيقول: إنه المخلوق ذو البصيرة الذى يصحّ أن نطلق عليه اسم «رائى القيَم Seer of values».

ولو أننا فهمنا «الأخلاق» بمعناها الواسع، لكان فى وسعنا أن نقول: إن رجل الأخلاق هو ذلك الإنسان الواعى الذى يتمتع بقوة نفّاذة تعينه على تذوّق قيم الحياة بكل ما فيها من وفرة وامتلاء وخصوبة، ليس من الضرورى أن نسمّى تلك القوة - كما فعل هارتمان - باسم الملكة الخلقية Moral Faculty، وإنما حسبنا أن نقول: إننا هنا بإزاء حساسية أخلاقية تتفتح لشتى ضروب الثراء الكامنة فى الحياة، وتنفذ إلى أعماق «القيم» الباطنة فى الوجود.

ولو أننا أردنا - الآن - أن نحدد مكانة الإنسان في العالم بوصفه «كائنا أخلاقيا»، لكان علينا أن نفصل في الخلاف الحاد الذى طالما ثار بين أنصار النزعة المثالية ودعاة النظرة الطبيعية، فعلى حين أن أهل النظرة المثالية يحكمون على العالم من وجهة نظر الإنسان، فيقرّرون أن كل شيء في الوجود يدور حول محور واحد، ألا وهو الإنسان، وينادون بأن الموجود البشرى هو «المركز» الذى يحيط به «الكل»، نجد أن أهل النظرة الطبيعية - على العكس من ذلك - يؤكدون أن الإنسان - بالقياس إلى الكل - لا يزيد عن كونه مجرد حفنة من الرماد، أو مجرد ظاهرة عَرَضية عديمة الأهمية، وبين هذين الموقفين المتطرفين، تجيء الأخلاق فتقرر أن تفاهة الإنسان الكونية لا تمثل الكلمة الأخيرة في دراما الوجود، وتؤكد أن هناك - إلى جانب «التحديد الأنطولوجى Ontological determination » للعالم - تحديداً آخر «أكسيولوجيًا Axiological» يلعب فيه الإنسان دوراً أساسيًا.

ولسنا في حاجة إلى القول بأيّة نزعة مثالية - من أجل العمل على تأكيد «قيمة الإنسان» - وإنما حَسْبُنا أن نقول: إن هذا «الكائن الأخلاقى» الذى نسمّيه بالإنسان هو - وحده - الذى يحمل «أمانة القيم».

والحق أن «الشخص البشرى» - على حد تعبير هارتمان - لا يقوم إلا عند الحدود الفاصلة بين «التحديد الواقعى» و «التحديد المثالى»، أو بين «العالم الأنطولوجى» و«العالم الأكسيولوجى»، وكأنما هو النقطة التى يتلاقى عندها العالمان، فيظهر عندئذ ما بينهما من تعارض واتحاد.

فالشخصية البشرية هى مُلتقَى «العالم الواقعى» و «العالم المثالى»، أو هى حصيلة التفاعل الذى لابدّ من أن يتم بينهما والذى أسميته الواقعية الروحية.

وهذا يعنى إنَّ للكائن الأخلاقى طبيعة مزدوجة، فإن من المعروف أن حياة الإنسان موزَّعة على مستويين مختلفين، ممَّا حدَا بكانْط إلى التفرقة بين «الذات الطبيعية» و«الذات العاقلة» لدى الإنسان.

ولو أننا عَنينا هنا بكلمة «العقل» عملية «تمييز القِيَم»، لكان في وسعنا أن نقول: إن لهذه التفرقة أهمية كبرى، لأنها تدلنا على أن الإنسان هو همزة الوصل بين «الطبيعة» و«العقل»، أو بين «الواقعة» و«القيمة».

- ٢ -

إن كلمة «إدراك» تعني «المعرفة أو الوعي»، وبهذا المعنى فأي نشاط ينطوي على معرفة أو إدراك هو من أنشطة العقل المدرك، فالمسألة كلها تبدأ بالإدراك الحسي، والحواس الخارجية هي الأساس الأول لكل المعارف الإنسانية ومصدرها، ومن دون المعلومات الآتية من هذه الحواس لا يكون لدى الذاكرة أي شيء تتذكره، ولا للخيال أي شيء يتصوره، ولا للعقل أي شيء يفهمه، وكل حاسة من الحواس الخمس - البصر والشم والسمع والذوق واللمس - تدرك صفة محددة من صفات الأشياء المادية، فحاسة البصر وحدها تدرك الألوان، وحاسة السمع الأصوات، وحاسة الشم الروائح، وحاسة الذوق الطعوم، وحاسة اللمس درجات الحرارة والأنسجة والضغوط، وبعض الصفات الأخرى كالحجم والشكل يمكن إدراكها بأكثر من حاسة واحدة، فنحن نستطيع، مثلا، أن نعرف حجم قطعة نقدية عن طريق حاسة البصر أو حاسة اللمس، واللمس وحده، بين الحواس الخارجية الخمس، موزع على مختلف أجزاء الجسم، أما الحواس الأربع الأخرى فكل منها يقتصر على عضو متخصص: العين، أو الأذن، أو الأنف، أو اللسان.

وإلى جانب الحواس الخارجية نجد تحت تصرفنا مجموعة كبيرة من ملكات الإحساس الداخلي، نأمل لحظة أننا نملك القدرة على الإحساس لا بالبياض وبحلاوة الطعم فحسب، بل على إدراك الفرق بينهما، فالعين تدرك البياض ولا تدرك الحلاوة، واللسان يدرك الحلاوة ولا يدرك البياض، فلا اللسان ولا العين يستطيعان التمييز بين البياض والحلاوة لأن أيّا منهما لا يدرك الاثنين معا، ويصدق هذا القول نفسه على الفرق بين ارتفاع الصوت وارتفاع الحرارة، ذلك لأن أي ملكة قادرة على مقارنة

شيئين لابد لها من أن تعرفهما كليهما، وما من حاسة خارجية تستطيع أن تؤدي هذه المهمة، وتبعا لذلك، لابد من أن تكون فينا حاسة داخلية تستطيع أن تدرك جميع الصفات التي تدركها الحواس الخارجية وأن تميّز بينها.

ونحن كذلك نملك القدرة على أن نستدعى أمورا لم تعد حاضرة، فعملية التذكر شيء حاضر بالفعل، ولكن الشيء الذى نتذكره ليس كذلك، إذ إن إدراكنا الحسي الأصلي قد زال على نحو ما، ولكنه مع ذلك تحت تصرفنا. فالذاكرة لا تستحضر التجربة الماضية فحسب، بل تستحضرها بوصفها حدثا ماضيا، وتستطيع ترتيبها زمنيا من حيث صلتها بتجارب أخرى ماضية، بل إن الأدعى إلى الدهشة هو قدرتنا على أن نجعل أنفسنا نتذكر الشيء المنسي، صحيح أن الذاكرة تخوننا أحيانا فلا نستطيع أن نتذكر اسم شخص ما، ولكننا نستطيع فى الغالب أن نحمل أنفسنا على تذكره بالتركيز على أمور أخرى مرتبطة بذلك الاسم.

والخيال ملكة حسّية داخلية أخرى نستطيع بواسطتها أن نتصور لا الأشياء المدركة بالحواس الخارجية الخمس فحسب، بل الأشياء التى لا تدركها هذه الحواس كجبل من ذهب أو فيل بحجم البرغوث، فالخيال، بخلاف الذاكرة، يستخدم المعلومات الواردة من الحواس الخارجية الخمس بحرية وبطريقة إبداعية.

ثم إن قدرتنا على الإحساس بالعواطف، كالحب والغضب والفرح والخوف والأمل والرغبة والحزن، تربطنا بالعالم بطريقة أخرى مختلفة كذلك، فكل عاطفة تنشأ من فعل ملكة حسية، سواء كانت حاسة خارجية كالخيال أو الذاكرة، فالغضب، مثلا، يثيره الإحساس بالضرر أو الإهانة، والخوف يحركه تخيل وقوع شر يتهددنا فى المستقبل، والحزن يسبّبه الإحساس بألم حاضر أو تذكر ألم مضى زمانه، كذلك فمن طبيعة العاطفة أن يحسّ بها، بل إن العواطف تسمى أحيانا أحاسيس لوثاقة صلتها بحاسة اللمس، ورغم ذلك، ومع أن الأحاسيس تسبّب وتلازم على الدوام كل عاطفة، فإن العواطف ذاتها ليست أفعالا تندرج تحت الإدراك الحسي، فالخوف لا يدل

على مجرد الإحساس بشيء ما، وإنما يدل على موقف أو رد فعل إزاء ذلك الشيء. والعاطفة ليست عملية الإبصار، ولكنها رد الفعل إزاء الشيء المبصر والذى يجعلنا نميل إليه أو يدفعنا بعيدا عنه.

ولكن أخيراً اعاد العلم الإنسان إلى مكانته فى منظومة الكون فإن اعطاه وضع المراقب. ويفسر الكون الآن من خلال نظرية «المبدأ الإنسانى».

أحرز القرن العشرون بالفعل فتوحات باهرة، ولكنها لم تكن بأي حال من النوع المتوقع، فالاكتشافات الجديدة لم تكمل فيزياء نيوتن، بل أطاحت بها، ففي المقام الأول هدم أينشتاين في عام ١٩٠٥ ركنين أساسيين من أركان النظام القديم، فنظرية النسبية الخاصة قادت علم الفيزياء إلي التخلي إلى الأبد عن فكرتي المكان المطلق والزمان المطلق، ذلك أن أينشتاين أثبت أن علاقات المكان والزمان وقوانين الحركة لا يمكن تعريفها إلاّ بوصفها الموقف الشخصي للمراقب ولظروفه المادية، أما السمات الأخرى لنظرية النسبية الخاصة، كتكافؤ المادة والطاقة، فهي في الواقع نتائج مترتبة على محورية المراقب، وبفضل النسبية الخاصة أضحى المراقب فجأة جزءا أساسيا من علم الفيزياء، ولم يعد في مقدور الباحث العلمي أن يعتبر نفسه متفرجا حياديا كما في نظام نيوتن.

ثم حدثت ثورة مشابهة في فيزياء الجسيمات، فقد أثبت أيرنست رذرفورد (Ernest Rutherford) عام ١٩١١ أن الذرة تتكون من نواة متناهية الصغر يحيط بها حشد من الالكترونات، وحاول الفيزيائيون أن يفسروا تركيب الذرة استنادا إلى فيزياء نيوتن، غير أن كل محاولة من محاولاتهم كانت تسفر عن تناقضات تبعث على الإحباط، وأخيراً أدى هذا الفشل إلى التخلي كليا عن نظام نيوتن على المستوى الذري وإلى التعجيل بتطوير ميكانيكا الكمّ في العشرينات من هذا القرن على أيدي علماء من أمثال نيلزبور (Niels Bohr)، وفيرنر هايزنبيرغ (Werner Heisenberg). وبمجيء ميكانيكا الكم تضاعفت أهمية دور المراقب في النظرية الفيزيائية، يقول الفيزيائي ماكس بورن

(Max Born): «لا يمكن وصف أي ظاهرة طبيعيـة في مجال الذرات إلا بالرجوع إلى المراقب رجوعا لا إلى سرعته فحسب كما في حالة النسبية، بل إلى جميع أنشطته لدى قيامه بالمراقبة وبتركيب الآلات وما إلى ذلك».

ويشر الفيزيائي جون ويلر (John Wheeler) هذا يقول:

«كان من الطبيـعى على مدى فترة طويلة من الزمن أن يعـتبر المراقب، وهو ينظر إلى الكائنات، محميا من مـلامستها بلوح زجاج ثخين يبلغ سمكه عشـرة سنتيمترات، أما ميكانيا الكم فـهي، خلافا لذلك، تعلمنا أن العكس هو الصحيح، فـمن المستحيل مراقـبة أي جـسم، مهـما بلغ من الصـغر، كالالـكترون، من دون كسـر ذلك اللوح والولوج إلى داخل هذا الجـسم بآلات القـيـاس المناسـبـة، زد على ذلك أن تركـيب الأجهـزة لقياس أى من إحداثيـات الإلكترون يحول آليـا دون وضع المعدات المطلوبة لقياس سـرعته فى المكان نفسـه وفي الوقت نفسه، والعكس صحيح، فعـملية القياس ذاتها تحـدث في وضع الالكترون تغيّرا لا سـبيل إلى التنبـؤ به، وهذا التغيـر يختلف بحسب قياسنا للموقع أو للزخم. والخيار المتعلق بما يرقبه المرء يحدث اختلافا لا سبيل إلى استرجـاعه فـيمـا ينتهى إليـه من نتائـج، وهكذا تمت ترقيـة «المراقب» ليصـبح «مشاركا»، ومـا أوحت به الفلسفة في غابر الأزمنة تبيّنه لنا اليـوم ميكانيكا الكم بقوة مثيرة للإعجاب، فعالمنا اليوم، بطريقة غريبة، عالم قائم على المشاركة.

وهكذا أصبـحت أصغـر جسيـمات المادة غيـر قابلة للتعـريف بمعزل عن خـيارات وأفعال المراقب الذى هو ضـرورى لا كشاهد فحسب، بل كمشـارك، ويبين الفيزيائي يوجين فيغنر (Eugene Wegner) ما يتـرتب على ذلك من نتائج بالنسبـة لدور العقل فى العـالم فـيقـول: «عندمـا تم توسـيع نطاق النظرية الفـيزيـائية ليـشـمل الظواهر الميكروسكوبية، من خـلال استحداث ميكـانيكا الكم، عاد مفهـوم الوعى مرة أخرى إلى المقدمـة، إذ لم يعد ممكناً صـياغـة قوانين ميكانيـكا الكم بشكل متـسق كليا دون الرجوع إلى الوعي»، ولما كانت المادة في أدنى مستوياتها لا تفهم إلا باستخدام العقل

فقـد انتهى فـيجنر من ذلك إلـى أن العقل هو إحـدى حقائـق الوجود المطلقة قائلا: «هنالك نوعان من الحقيقة أو الوجود: وجود وعي وحقيقة أو وجود كل شيء آخر، ومما يدعو للحيرة الشديدة أن وجود النوع الأول من الحقيقة يمكن أن ينسى».

أثبتت الأبحاث العلمية أن الارادة غير مادية وإن العقل مفارق للجسم. فإذا كانت الإرادة البشرية غير مادية فليس مما ينافى العقل أن تتصرف بغير طرق المادة، أى بحرية اختـيار، ومن ثم، فـالنظرة الجديدة لا ترى فى الاعـتراف باسـتقـلال الإرادة فينا أي مجـانبة للأسلوب العـلمي، ويخلص اكلس من ذلك إلى أنه «ليس هناك إذاً أسـباب علمـية وجيـهة لإنكار حـرية الإرادة، التى لابد من افـتـراض وجـودها إذا أردنا أن نتصرف كباحثين علميـين »، بل إن إنكار حرية الإرادة يجعل من العلم كله أمرا منافيا للعـقل، فعلـى العالم ألا يسـأل: «مـاهو الصحـيح؟»، بل «مـا الذي نحن مهـيّأون لاعتقاده؟». ويقول الفيزيـائي كارل فون فايتزساكر (Carlvon Weizsacker): «الحرية شرط من شروط الـتجربة، فأنا لا أستطـيع أن أجري التجارب إلا حين لا يكون فـيها فعلي وتفكيـري محكومين بالظروف والحوافز والعـادات، بل بحرية اختـياري ووجد كذلك إن الحقائق الجديدة التى كشفتها نظرية النسبية وميكانيكا الكم لا يمكن أن تتواءم مع النظرية القديمة، فـلا هيكل المكان - الزمان، ولا خواص الجسيـمات الأولية يمكن أن يوصـفا دون الرَّجـوع إلى مـراقب مشـارك، أى: إلى عقـل، ولقد كـانت النظرة القديمة لا تتضمن إلا المادة والقوانين الطبيعيـة، أما النظرة العلمية الجديدة فمن المحتم عليها أن تتضمن المادة والقوانين الطبيعية والعقل.

إذاً فالنشاط الفسـيولوجى والكيميائي للدماغ، وفقا للنظرة العلـمية الجديدة، أمر ضروري لإحـساس مـتزامـن معـه، ولكنه ليس الإحسـاس بعينه، والمادة وحـدها لا تستطيع أن تـفسر الإدراك الحـسي، فالنظرة القديمة تسـتطيع أن تتحـدث عن الموجات الضوئية، والتـغيرات الكيميائيـة، والنبضات الكهربائية في الأعصـاب، ونشاط خلايا المخ، أما عن عمليات الإبصار والشم والذوق والسمع واللمس ذاتها فليس عند المادية ما تقوله.

إن الإدراك الحسي حقيقة، ولكنه ليس المادة، ولا هو من خواصّ المادة، وليس في مقدور المادة أن تفسره، ومن هنا يخلص شرنغتون إلى «أن كون وجودنا مؤلفا من عنصرين جوهريين أمر ليس، فى تصوري، أبعد احتمالا بطبيعته من اقتصاره على عنصر واحد». فالنظرة الجديدة تفترض وجود عنصرين جوهريين فى الإنسان: الجسم والعقل.

والعقل كذلك يمكّننا من إدراك ماهية الأشياء، وهو أمر لا تستطيع الحواس القيام به، ولا ملكة الخيال ذاتها، فإذا حاولنا مثلا أن نتخيل ما هو الحيوان، فالصورة التى ترتسم في أخيلتنا الحسية تختص بحيوان بعينه له صفات محددة من حيث الحجم والشكل واللون، ومن المستحيل تكوين صورة حسية لما يشترك فيه جميع الحيوانات، ومع ذلك فليس من المستحيل على العقل أن يفهم ما هو الحيوان.

والمكان الذي يتحدث عنه أينشتاين لا يمكن تصوره، يقول عالم الفيزياء الفلكية وليم كوفمان (William Kaufmann) ما نصه: «من المستحيل عمليا أن نتصور متصل المكان والزمان الملتوى ذا الأبعاد الأربعة». فالمكان الرباعي الأبعاد لا يستطيع أن يحس به أو يتخيله حتى علماء الفيزياء والرياضيات، ولكن يمكن فهمه، والعقل فى مجال العلوم يسمو على قيود الخيال وهو حاسة داخلية، فالعقل البشري إذاً ليس متميزا من الخيال فحسب، بل هو قدرة إدراكية تفوقه بكثير، والعقل، لا الحواس، هو الذي يصنع العلم لأنه وحده يستطيع أن يستكشف ماهيه الأشياء وعللها.

والعقل يطلق عليه أحيانا اسم «الفهم» (Understanding)، وهي تسمية مناسبة، لأن طبيعة الأشياء تكمن (stands under) تحت صفاتها الظاهرية التي تفهمها الحواس، والفهم يستطيع كذلك أن ينفذ إلى العلة التى يرتكز عليها الأثر الذي تدركه الحواس، ومن هنا، فتسمية الفهم مشتقة من قدرة العقل على معرفة ماهية الأشياء وعللها.

وأخيرا هناك ملكة أخرى تفصلنا عن عالم الحيوان وهى الإرادة، ومن اليسير التمييز بين الإرادة والعاطفة، لأن الاثنتين يمكن أن تتصادما، والأعمال الجريئة تبرهن

على أن الإرادة تفرض نفسها حتى على الخوف من الموت، فالعواطف تثيرها الحواس، ولكن الإرادة تُختار وفقا لما يراه العقل (reason)، بل إننا كثيراً ما نقول: إن فلانا من الناس قد تغلب على عاطفته، لأنه كان عنده سبب وجيه للقيام بذلك، فالحيوان يتبع حكم الإحساس والعاطفة، ولكن الإنسان يتمتع بقدرة على الاختيار وفقا لما يفهمه عقله.

إذاً فعالم الإحساس، وفقا للنظرة الجديدة، يتوقف على عالم الفيزياء والكيمياء، ولكنه ليس مقصورا عليه، وقد تفيد مقارنة ما في إيضاح هذا الفارق الدقيق: فمن المؤكد أن وجود كتاب ما يتوقف على عناصر الورق والصمغ والحبر التى يتكون منها، ومن دونها لا يمكن أن يوجد الكتاب، ومع ذلك، فالكتاب لا يُفهم فهما كافيا بمجرد إجراء تحليل كيميائي للحبر ولألياف الورق، وحتى لو عرفنا طبيعة كل جزىء من جزيئات الورق والحبر معرفة كاملة فذلك لا يكشف لنا شيئا عن محتوى الكتاب، ذلك أن محتوى الكتاب يشكل نظاما أسمى يتجاوز عالم الفيزياء والكيمياء، وبطريقة مماثلة تؤكد النظرة الجديدة أن أحاسيسنا تتوقف على أعضاء الجسم، ولكن لا يمكن حصرها في الخواص الفيزيائية والكيميائية للمادة.

- ٣ -

فى مسيرة التاريخ البشرى تطورت مجموعة مختلفة وهائلة من الصور التى تتعلق «بالإنسان»، بعضها بقى نقيا نسبياً، أما معظمها فقد اختلط بغيره من الصور الأخرى، ونحن هنا لن نحاول إجراء مسح شامل لهذا التنوع والاختلاف، وإنما سوف نركز على ثلاثة أنماط مختارة هى:

١- رؤية الإنسان لنفسه فى إطار نظرية دارون للنشوء والارتقاء، أى: المفهوم الطبيعى/ الواقعى للإنسان.

٢- رؤية الإنسان لنفسه على أنه ذات تهب الحقيقة لكل شيء، فهى مقر الحقيقة واليقين، والمبدأ الأساسى فى هذا المفهوم هو الفكر، أى: المفهوم المثالى / الرومانسى للإنسان.

٣- ثم أخيراً الرؤية الكلية أو الهوليستيكية والتى تصور الإنسان على أنه باحث أو دارس للحياة، وأنه أراده من أجل الإرادة.

ويهدف هذا الباب بفصوله الثلاثة إلى أن يوضح كيف أن صورة الإنسان عن نفسه يمكن أن تؤثر فى الطريقة التى تتطور بها حضارة ما، وأن التحول التاريخى للعالم قد يكون نتيجة تنشأ من تحول وجهه نظر الإنسان إلى نفسه.

وأصل المشكلة أن الإنسان به ميل فطرى لأن يعرف، فكونه يسأل ماذا أستطيع أن أعرف؟ هذا يكشف عن تحديد أساسى لقدرته على المعرفة، وأن يسأل: ماذا يجب أن أفعل؟ فهذا لا يتضمن: ماذا لا يجب أن أفعل؟ فحسب وإنما يتضمن أيضا نقصا ذاتيا، وأن يسأل ماذا أستطيع أن آمل؟ فهذا يتضمن الرجاء والتوقع، وبالتالى الافتقار إلى شيء آخر.

لقد تناولت نظريات كثيرة (نفسية / فلسفية / اجتماعية / اقتصادية / تاريخية) الطبيعة البشرية بالدراسة، لكن هذه النظريات جميعها إما أن تركز على أهمية التراث الحضارى فى تفسيرها لمكونات الطبيعة البشرية، أو تهتم فقط بالجانب الميتافيزيقى فى رؤية الإنسان لنفسه وللكون، وتنظر إلى الموضوع على أساس عنصرين منفصلين هما الطبيعة البشرية باعتبارها وحدة قائمة بذاتها، والحضارة على أنها وحدة أخرى منفصلة عن الطبيعة البشرية، والواقع أن هذين العنصرين متفاعلان تفاعلا تاما؛ فما يسمى بالطبيعة البشرية إنما هو نتاج للمقومات الحضارية وآثارها، كما أن الحضارة هى نتاج للطبيعة البشرية، ويرى بعض المفكرين أن التفسيرات الخاصة بالطبيعة البشرية ودوافعها الفطرية إنما كانت وليدة للأنماط الحضارية الغالبة فى العصور التى سادت فيها

تلك النظريات، **فالتفسيرات الفطرية الغريزية للسلوك** إنما نشأت نتيجة لذلك الجو الفكرى الذى ساد فى أواخر القرن التاسع عشر حين ظهرت نظريات داروين بما أكدته من اعتماد فكرة النشوء والارتقاء على أساس البقاء للأصلح فى الوظائف الحيوية عامة، **كما ظهر دافع القوة** أو السيطرة كمحرك نفسى على أثر نشوء فكرة القوميات السياسية فى القرن التاسع عشر فى أوروبا التى اقترنت بمظاهر القوة والاستعدادات البرية والبحرية، **والنظرية القائلة بأن الطبيعة البشرية إنما تعمل عن رغبة ذاتية فى الحرية** جاءت فى وقت كان فيه الصراع على التمثيل النيابى على أشده، فليكن لكل شخص الحق فى اختيار من يشاء، وليكن لكل طائفة الحق فى تمثيل كيانها، فالتعبير عن المصلحة العامة والرغبة فى ممارسة هذا التعبير هو الدافع الأول للسلوك الإنسانى، كما أن دافع المصلحة الشخصية الذى رددته المدرسة الكلاسيكية فى الاقتصاد إنما ظهر نتيجة للتوسع فى النشاط التجارى والصناعى وما صاحب استثمارات رأس المال من أرباح فى هذين المجالين، أما دافع الحصول على اللذة وتجنب الألم فقد اقترنا بنظريات سيجموند فرويد التى كانتا انعكاسا لكثير من الاتجاهات الفكرية والاجتماعية التى انغمست فيها الطبقة الوسطى والعليا فى المجتمع النمساوى فى أواخر القرن التاسع عشر، ولعل ظهور المشاركة الوجدانية كدافع أساسى فى الطبيعة البشرية جاء صدى للحركات الخيرية فى أوروبا التى نجمت من قوانين الفقراء وفتح المجال لمساعدتهم وما صاحب هذه الحركات من تكوين الجمعيات الخيرية والحملة لجمع التبرعات وتقديم بعض الخدمات التى تخفف آلام هذه الجماعات المحرومة، وهكذا يمكن سوق كثير من الأدلة على أن مفهوم الطبيعة البشرية ودوافعها إنما تأثر بالتيارات الحضارية السائدة إلى حد كبير، ولكن ليس هذا كل شىء، فهناك فى الطبيعة البشرية نوازع ميتافيزيقية، تدفع الإنسان لأن يتجاوز تلك المحددات الحضارية، بل وتشكل الحضارة ذاتها وتعطيها طابعها الخاص.

هناك ثلاث وجهات نظر مختلفة عن الإنسان، ولكل وجهة نظر مميزاتها وجدارتها، كما أن كل رؤية قد اكتسبت مؤيدين لها أو معارضين، سواء داخل مجال علم النفس أو خارجه، متوقفاً ذلك على مدى الصدق النسبى لكل نظرية.

أولاً: الرؤية التى أتى بها فرويد[1]:

«فرويد» يعتـقد أن هناك صراعًا قائمـا بين الرجل الفطرى والحضارة. فـالغرائز التى تنمى الجنس والعـدوان ليس من السهل تصـالحها مـع المطالب الآمنة للمجـتمع، وذلك من خلال تقديم العديد من إمكانات التسامى، «والمجتمع قادر على تسهيل هذا الصراع»، فـمن واجب الأباء، والمعلمين والوكـلاء المهتـمين بالثقافـة هو وقف النزوع الطبيـعى إلى حـد ما «لمنع الفوضى والتخـريب»، إلا أنه وبالرغم من ذلك فـإن نتائج التخـريب قد تحـدث، إن الدور الرئيسى للمجـتمع هو التـعامل مع الفطرة الإنسـانية الأسـاسيـة من خـلال طرح حلول وسط ممكنة، وتقـديم قنوات تخـريجيـة صالحـة لاسـتخـدام الطاقات الغـريزية، فالحـضارة تحـيـا وتنمو من خـلال الدوافع الجنسيـة والعدوانية التى توقف جزئيا وتسامى جزئياً.

ثانياً: النظرية السلوكية[2]:

يؤكد «سكينر» أن المجتمع لكى يتـولى مسئولياته بجدية شـديدة عليه أن يضبط من سلوك أعضائه «سواء كان ذلك معلوما بوضـوح أو غير معلوم». ويعتقد «سكينر» أن الكثير من مشكلات قـيادة الإنسان خطيرة جداً ومعقدة عندمـا تتـرك للمصادفة أو تهجـر، وعن مفـاهيم الحرية والكرامة، فـهـو يفتـرض أن هؤلاء الذين يعتنقـون قيم الحرية والكرامة يعتقدون بصفة عـامة فكرة أن السلوك الإنسانـى يتأثر دائما بالعوامل البيـئية، وهـم يخلطون الموضـوع بين الادعـاء بـأن الإنسان يمكنه أن يعـمـل خارج قواعـد تشـريط «السبب والتأثير Cause - and - effect ».

ومن وجـهـة نظر «سكينر» أن دور المجـتمـع الرئيسى هـو وضع الخطط والنظم التعزيـزية التى تزيد فرص الحياة والبـقاء، ومادام الإنسان قـابلا للتغيير، فـإن هندسة السلوك تعتـبر مسـألة حاسمة، والضـبط البيئى مطلوب لتنـشئة سلوكيـات ذات مزايا شخصية واجتماعية للفـرد، «فمثلا، سلوكيـات مثل السلام، والتعاون ومراعاة مشاعر وحقوق الآخرين» يجب إنشاء برامج لتشكيل وتفضيل تلك السلوكيات.

وأيضا الوسـائل لاستبعـاد السلوكيات غيـر المرغوب فيهـا، مثلا تجنب استـخدام العقاب والرقابة المنفرة.

ثالثا: الرؤية الكلية:

يرى «روجزر»[٣] أن المجتمع بصفة عامة شـديد الإعاقة والجمود، فالإنسان منذ البدء مقدر له النمو والازدهار كأفـراد وجماعات، ولكن الآباء والمعلمين، وفى العمل يعارضـون هذا القدر بوضع قـيم وعوائق بالقـوة أمامـهم وملتصق بهم، فـإذا سادت وانتشرت وجهة نظر «روجرز» فإن مؤسسات المجتمع مثل «البيت والمدارس والحكومة إلخ» ستـتحـول إلى عمليات أكـثر منهـا كيانات جـامدة وساكنـة، وفى رأيه أن طاقة الإنسان وإمكاناته الـكامنة المحتمل تحـقيقـها عظيمـة، وأنه لا يمكن الآن معرفـة ماذا ستكون عليـه الإنسانية البشرية فى المسـتقبل إذا استـخدمت تلك الإمكانات الكامنة، وعلى ذلك فإن على المجـتمع أن يسـمح بالحرية للتجـريب فى الطرق البديلة للحـياة والخلق مخارج لجميع الطرق، وأيضاً من المهم لـلغاية على المجتمع أن يسمح بحدوث الفشل دون إدانة الإنسانية فى شكل دائم للصراع «فى الكينونة الحـالية والمستقبلية» ، وعلى المجتمـع أن يكتسب المرونة، ويتجنب اللوم والاستـهجان للمحـاولات المختلفة حتى يمكن تحقيق النمو والإنجاز.

فما الذات الإنسانية؟ ما هذه «الشخصية المستـقلة» التى نسميها «نفسنا» ونتميز بها مما حولنا؟

هبنا منفردين وحـدنا فى عالم لا نشعر فـيه بحى ولا جماد ولا بـأرض ولا سماء ولا يكون فيـه ما يدخل فى الوعى ويتـعلق بالشعـور، فهل يكون لنا يومـئذ وعى أو شعور؟ وهل تكون لنا يومئـذ نفس أو ذات؟ هل يكون لك وعى وليس هناك ما تعيه؟ وهل تكون لك ذات وليس هناك خلاف الذات؟

إن الذات موقـوفة على مـا عداها، وإن وجـودها هو وجود غيـرها، وعلى هذا يصح أن يقـال: إن الذات لا تستـقل بالوجود عن الأشـياء، وإن الأشـياء لا تسـتقل بالوجود عن الذات.

فمــا نراه وما نذكــر أننا رأيناه ومــا نتخــيله أنــه كائن أو يكون هــو قوام «ذاتنا»؛ وهو وعينا وشعورنا، وعلى قدر اتصال الإنســان بالموجودات تكون غزارة وعيه وسعة شعــوره وعظمة ذاته، فالاتصال بالكــون - أو الاتصال بالله - هو أكبر تحــقيق للذات وأثبت إقرار للوجود.

هذا يتــأتى فقــط عندما ينظــر الإنسان إلى نفـســه على أنه اراده من أجل الارادة Wille zum Willen، عندئذ سيــقدر الإنسان على اكتــشاف حريته، وهذا هو المفــهوم الثالث للإنســان الذى تقدمه الرؤية الواقــعية الروحيــة والتى شرحنا أبعادها فى كــتابنا النظريات الأدبية.

الفصل الأول

مفهوم الإنسان فى النظرية الطبيعية / الواقعية

خلقتنى يا رب ماء وطين وصغتنى ما شئت عزاً وهون
فما احتيالى والذى قد جرى كتبته يا رب فوق الجبين

❁ ❁ ❁

وإنما نحن رخاخ القضاء ينقلنا فى اللوح أنى يشاء
وكل من يفرغ من دوره يلقى به فى مستقر الفناء

❁ ❁ ❁

- ١ -

لقد حاول الناس على مر العصور أن يقفوا على أسرار النفس، وأن يتفهموا ما تنطوى عليه من البواعث التى تظهر آثارها فى رضا المرء عن حياته أو شقاوته بها، وفى إقباله على العمل والحياة على اختلاف وجوهها وما تعج به من ضروب الكفاح والإنتاج، كما جاهدوا فى سبيل الكشف عما يؤدى إلى ما ينتاب الإنسان من ألوان العلل التى يظهر بعضها على البدن، ويظهر بعضها الآخر على العقل فيلتاث ويضطرب.

إذا كانت الإنسانية سراً من الأسرار فذلك بسبب عدم القدرة على كشف القوى الدافعة والمثيرة لها والخبرات المؤثرة فى سلوكها، وعلى الرغم من ذلك فإن تلك القوى الدافعة والتأثيرات موجودة فعلاً رغم غموضها، فهى أمور حتمية فى توظيف وأداء الأنماط المختلفة لسلوك الإنسان، وهذا هو دور الأدب فى فهم الغموض الذى يحيط بالإنسان.

والرؤية المصرية القديمة كما هى مدونة فى رسائل (تحوتى) تقول: إن الإنسان له طبيعة مزدوجة: حيوانية وسجينة الجسد والإهية:

الذى هو مقيد فى سجن الجسد -
على الإحساس بعذاب من الآلام
التى جوزى بها.
ولكن - بفضل رحمة آمون -
يمكن للآلام كلها الارتحال،
ويلقى الجميع عونا على الفهم.

هذه هى طبيعة الولادة من جديد.
هذا هو الطريق الوحيد للحقيقة.
إنه الطريق الذى سلكه الأجداد؛
للكشف عن الحسن الأصيل.
إنه مقدس وإلهى[1].

وهناك رأى يقول: إن الإنسان فى معظم طبيعته الأساسية «وحش كاسر» لم يتقدم نحو ضبط وإحكام سلوكه خلال مراحل تطوره الحضارى.

وعلى هذا فمأخذ هيدجر واضح وهو - باختصار «أن **الميتافيزيقيا تفكر فى الإنسان بوصفه ناشئا عن الحيوانية animalitas، ولا تفكر فيه بوصفه متجها نحو إنسانيته humanitas** ».

وهناك رأى آخر يقول:

الإنسان عالم قائم بذاته... له كيان خاص مستقل، وفيه قوى دفينة... له آماله وآلامه، وله أفراحه وأتراحه، وله خيالاته وأحلامه... فمن الضرورى أن يحل عقد النفوس، وأن يزال الكبت عن عبقريات الرؤوس، وأن يعطى الناس فرصًا متكافئة لدرك المجد... من الضرورى أن يحقق الفرد ذاته ووجوده، ويسمع الدهر أنغام نفسه... من الضرورى أن يسمح للإنسان بأن يتفوق وينال المحبة، فيشبع أهم غريزتين من غرائزه: حب المال وحب البنين.

وعلماء النفس حاكوا علماء الفيزياء فى دراستهم للإنسان، فداخل الروح الإنسانية تم الاعتقاد باكتشاف ذرات قابلة للتجزئة، وتم تحديد السمات والعواطف؛ فنموذج تحقق فيه خصائص معينة يجسد نموذج الإنسان الطيب، ونموذج آخر يجسد نموذج الإنسان الشرير، فديكنز يمثل نموذج الرجل المستأنس، وبيرون Byron يمثل نموذج «دون جوان» ووراء هذه البنى البسيطة، يبحث المؤرخون المحدثون عن الشبكة التى لا تكاد ترى والتى تبدو مع ذلك مؤثرة، وعندما ينظرون إلى منطقة أعمق قليلاً، سوف يجدون حياة غامضة وغالباً ما تكون مجهولة.

ووجد الفلاسفة أن الإنسان مركب من حال امتدادى هو جسمه، ومن حال فكرى هو نفسه، الجسم آلة مؤلفة من آلات، والنفس فكرة الجسم، أى: فكرة موضوعها الجسم الموجود بالفعل، فهى تبدأ وتنتهى مع الجسم، وعلتها خارجة عنها، تلتمس فى أحوال أخرى من الفكر مقابلة لأحوال الامتداد التى هى علة الجسم، والإحساس ظاهرة جسمية؛ أما الإدراك فظاهرة فكرية تقوم فى تصوير النفس للإحساس وقت انفعال الجسم به، من حيث إن النفس هى دائماً ما الجسم إياه، أجل إن انفعال الجسم معلول لفعل أجسام أخرى، ولكن هذا الفعل يتكيف بطبيعة جسمنا، فيلزم من ذلك إذن أنّ الإدراك يقابل طبيعة جسمنا أولا وبالذات مع مقابلته لطبيعة الأجسام الخارجية، والقوانين الطبيعية للفكر هى قوانين التداعى أو الترابط، تشبه قوانين الحركة فى الامتداد وفكرة النفس عن ذاتها، وفكرتها عن جسمها، وفكرتها عن الجسم الخارجى، فكرات غير مطابقة، لأن النفس وجسمها والجسم الخارجى أحوال متناهية.

ففى الحالة اللاهوتية كان دأب العقل البحث عن كنه الكائنات وأصلها ومصيرها، محاولا إرجاع كل طائفة من الظواهر إلى مبدأ مشترك، وقد تدرج فى ذلك درجات ثلاث: كانت الدرجة الأولى «الفيتشية» Fetishism يضيف فيها إلى الكائنات الطبيعية حياة روحية شبيهة بحياة الإنسان؛ وكانت الدرجة الثانية تعدد الآلهة، وهى أكثر الدرجات الثلاث تميزاً للحالة اللاهوتية، يسلب فيها عن الكائنات الطبيعية ما كان خلع عليها من حياة، ويضيف أفعالها إلى موجودات غير منظورة تؤلف عالمًا علويًا؛ وكانت الدرجة الثالثة التوحيد، أى: جمع كثرة الآلهة فى إله واحد مفارق، وفى هذه الحالة تتسع الشقة ويزداد التضاد بين الأشياء وبين المبدأ الذى تفسر به، وقد بلغت الحالة اللاهوتية أوجها فى الكثلكة التى تؤلف تأليفًا عجيبًا التفسيرات الفائقة للطبيعة فى فكرة إله واحد مدبر للكل بإرادته، فخصائص الحالة اللاهوتية هى أن موضوعها مطلق، وتفسيراتها فائقة للطبيعة، منهجها خيالى، هذا من الوجهة النظرية أما من الوجهة العملية فقد كانت المعانى اللاهوتية أساساً متيناً مشتركًا للحياة الخلقية

والاجتماعية، وكانت هذه المرحلة الأولى مرحلة السلطة، سلطة الكهنة وسلطة الملوك.

إن الفكر الإنساني، في المذهب الواقعي، لا يدرك سوى الظواهر الواقعة المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين، وإنّ المثل الأعلى لليقين يتحقق في العلوم التجريبية، وإنه يجب من ثمة العدول عن كل بحث في العلل والغايات وما يسمى بالأشياء بالذات.

وفي الحالة الواقعية يدرك العقل امتناع الحصول على معارف مطلقة، فيقصر همه على تعرف الظواهر واستكشاف قوانينها وترتيب القوانين من الخاص إلى العام، فتحل هنا الملاحظة محل الخيال والاستدلال.

ويرى المذهب الواقعي أيضا أن الغرائز «تتكون بالتجربة والتداعي بتأثير غريزة حب الجار والملاءمة مع البيئة، وأنّ الصفات المكتسبة تنتقل بالوراثة، ولكن علماء الاجتماع يرون أن نوع الحضارة هو الذى يشكل الدوافع والحوافز السيكولوجية فى حياة المجتمع، وهناك بعض المشتغلين بالدراسات الاجتماعية يؤكدون أنه لا وجود لأى نوع من الدوافع الغريزية التى تدفع الناس إلى عمل أو نشاط معين، وليس هناك فى نظرهم أية استعدادات وراثية موجودة فى طبيعته البشرية سواء فى قدراته العقلية أو اتجاهاته الانفعالية الوجدانية أو منزعه السلوكى، وإنما كل ما يتوافر لدى الإنسان من هذه الأمور كلها إنما هو مكتسب من مدى تفاعله ونشاطه الإنسانى مع خبرات حضارته التى يعيش فيها، وبهذا أنكرت هذه المدرسة تفسير السلوك الاجتماعى على أساس الغرائز الموروثة. واعتبرت التفسيرات الغريزية مقصورة على عالم الحيوان، ولعل كثيرا من النظريات السيكولوجية التى ترد سلوك الإنسان إلى سبب واحد أو عامل معين قد أظهرت عدم جدواها وفائدتها فى تفسير النشاط الاجتماعى، فهناك ما نادى بإرجاع سلوك الإنسان إلى تأثير عدد قليل من «القوى» الفطرية، وهناك مبدأ اللذة والألم عند فرويد[٢] وما يترتب عليهما من اتخاذ سلوك معين أو كبت له وتجنبه

أو التعويض عنه، أو مداراته أو غير ذلك من ميكانيكية السلوك، وقد نادى آدار بالنزعة إلى السيطرة في المجال النفسي على أساس أنها مرد للنشاط الإنساني في مظاهره المختلفة؛ ولاشك أن ذلك قد اقترن بفلسفة نيتشه واتخاذها فلسفة القوة على أنها هي الموجهة لسلوك الإنسان، وقد نادى آخرون بأن الرغبة في الحصول على الربح والفائدة المادية هي الدوافع الأولى في سلوك الناس، وقامت إلى جانب هذه التفسيرات النفسية مدارس أخرى تفسر سلوك الناس على أساس المناخ أو التضاريس أو الدم أو الجنس أو اللون أو اللغة إلى غير ذلك من التفسيرات المتعددة التي ترددت على أسماع البشرية في تاريخها الطويل.

كذلك يقول الذين يأخذون بمنهج «اجتماعية المعرفة»: إنّ شيوع التفسيرات السيكولوچية وخاصة مدرسة فرويد للسلوك الإنساني، أو شيوع الفلسفة الوجودية إنما اقترن بجو اجتماعي دفع بها وجعلها «موضة العصر» أو «مرض العصر» كما يقولون، فإن موجة الذعر والاضطراب التي أصابت العالم بعد الحرب العالمية الأولى أدت إلى نظرة متشائمة إلى المجتمع وأوضاعه، وإلى محاولة التحلل من الضغوط الاجتماعية التي اعتبرت أساس الداء ومصدر الحرب، فقامت الصيحة للتخفيف من ضغوط المجتمع والتنكر لكل عوامل الكبت والتضييق التي تسبب العقد النفسية وبالتالي تكون مصدراً للأزمات الاجتماية والسياسية، فقد رأى فرويد أن دوافع الناس والظواهر النفسية المختلفة تنبع من الطاقة الجنسية المستقرة في اللاشعور حيث تحتشد جملة من الميول البدائية الغريزية، وهذه الطاقة تسعى جاهدة إلى الظهور، وتتحين الفرص للإشباع، وتعمل ما وسعها الجهد إلى الإفلات من الرقيب الاجتماعي، والصراع مستمر بين اللاشعور البدائي وبين مطالب المجتمع والناس، هدف السلوك الإنساني إشباع اتجاهاته الفطرية واتباع مبدأ اللذة وتجنب مبدأ الألم قدر الإمكان، فالإنسان في نظر هذه المدرسة إنما هو «حيوان بشرى» تسيره غرائزه ودوافعه الفطرية، وليست حياته الشعورية والعقلية والاجتماعية إلا ظاهرة ثانوية أو طفيلية تسلقت على أصله البيولوجي، ومن ثم فهي متأثرة بهذا الأصل البيولوجي وبمطالبه ومستلزماته،

وإذا كانت آراء فرويد هذه قد صادفت هوى فى مجال الطبقة الوسطى فى المجتمع النمساوى فى أواخر القرن التاسع عشر - تلك الطبقة التى كانت تتجاذبها قيم المجتمع الفيكتورى الصارمة والاتجاهات الفردية - فإن الاتجاهات للتحلل من قيود المجتمع بعد الحرب العالمية الأولى قد اتخذت من هذه الأفكار أداة لتفسير سلوك الإنسان وإلى اعتبار هذا المنهج «العلمى» السيكولوجى دعامة كافية لإعطاء النزعات الطبيعية المكبوتة مجالها حتى يسعد الإنسان ويتجنب شر الحروب.

-٢-

وجهات النظر للطبيعة الإنسانية الأساسية فى الفكر الفلسفى :

Views of Basic Human Nature In Philosophy:

ويشير أرسطو فى كتابه عن «النفس»[٣] إلى أهمية البحث المتعلق بالنفس، لأن النفس هى، إنْ صحَّ التعبير، المبدأ الحيوى للكائنات الحية.

ويقول أرسطو: إن الجوهر المركب هو جسم طبيعى ذو حياة، ومبدأ هذه الحياة يسمى بالنفس، ولا يمكن للجسم أن يكون نفساً، لأن الجسم ليس حياة وإنما هو ما يملك هذه الحياة، (فى الكتاب الأول من «النفس» حيث يقدِّم أرسطو تاريخاً لعلم النفس، يلاحظ أنه بالنسبة لآراء الفلاسفة المختلفين حول النفس هناك اختلافات بعيدة المدى بين الفلاسفة الذين نظروا إلى العناصر على أنها مادية وأولئك الذين اعتبروها غير مادية)، ويصنّف أرسطو نفسه مع الأفلاطونيين فى معارضة أتباع لوقيبوس وديمقريطس، فالجسم، إذن، يجب أن يكون على نحو ما تكون المادة للصورة، فى حين أن النفس تكون بمثابة الصورة أو الفعل للجسم، ومن هنا فإن أرسطو فى تعريفه للنفس يتحدث عنها على أنها كمال أول، أو فعل لجسم ذى حياة بالقوة، أى: «وجود بالقوة للحياة»، وكما يلاحظ فهى لا تشير إلى شىء مجرد من النفس، وإنما إلى شىء يمتلك نفساً، والنفس بذلك تصبح تحققاً للجسد، ولا يمكن أن تنفصل عنه، (رغم أنه يمكن أن تكون هناك أجزاء قابلة للانفصال - كما يذهب أرسطو - لأنها ليست على

وجه الدقة تحـقـقاً للجسـد). وهكذا تكون النفس العلّة ومبدأ حـياة الجسم الحى: (أ) بوصفها مصدراً للحركة، (ب) وبوصفها علة غائية، (جـ) وبوصفها الجوهر الحقيقى، (أعنى العلة الصورية) للأجسام الحية.

تشكل الأنواع المختلفة من النفس سلسلة من ذلك النوع الذى يفترض فيه الأعلى سلفـا وجود الأدنى، وليس العـكس، والصورة الدنيـا للنفس هى النفس الغـاذية أو النباتـية التى تقوم بـعمليتى التـغذى والتـوالد؛ ولا يوجد مـثل هذا النوع من النفس بالنبات فحسب، وإنما يوجد فى الحيوانات أيضاً، ومع ذلك فهى يمكن أن توجد بذاتها كمـا هى الحال فـى النبات، وهذه الوظائف ضـرورية، لكى يواصل أى موجـود حى وجوده، ومن ثم فهى مـوجودة فى جميع الكائنات الحية، وإنْ كـانت توجد وحدها فى النبات من دون الأنشطة العليا للنفس، لأن الإحساس ليس ضرورياً للنبات لأنه لا يتحـرك، بل يستمـد غذاءه بصورة تلقـائية، (والواقع أنه يمكن أن يقال الشىء نفـسه بالنسبة للحيوانات التى لا تتحرك)، أما الحيوانات المزودة بقدرة على الحركة فلابد أن يكون لديها الإحساس، لأنه سيكون من العبث بالنسبة لها أن تتحرك بحثاً عن غذائها، إذ لم يكن فى استطاعتها أن تتعرف عليه عندما تجده.

الحيـوانات، إذن، تمتلك الصورة الأعلى من النفس، وهى النفس الحـاسة، التى تمارس القـوى الثـلاث، وهى الإدراك الحـسى، والرغـبـة، والنُقلة فى المكان، وينتج التخيل عن الملكة الحـاسة، والذاكرة، هى تطور أبعد من ذلك، وكـما أن أرسطو قد سبق أن أشـار إلى ضرورة التغـذية من أجل المحافظة على بقاء الحـياة على الإطلاق، فإنه كذلك يبـيّن ضرورة اللمس، لأن الحيوان يجب أن يكون قادراً على تمييـز طعامه على الأقل عندما يتصل به، والطعم وهو الذى ينجذب الحيوان إلى الطعام عن طريقه وبواسطته يرفض ما ليس طعاماً، هو أيضا ضرورى، أما الحواس الأخرى فعلى الرغم من أنها ليست ضرورية على نحو دقيق، فإنها مطلوبة من أجل تمام صحة الحيوان.

أما النفس الإنسانية فهى فى درجات السُّلَّم أعلى من النفس الحيوانية، وهذه النفس توحّد فى ذاتها بين قوى الأنفس الأدنى (الغاذية، والحاسة). ولكن لها ميْزة خاصة، إنها من حيث إنها تمتلك القوة العاقلة والأخيرة نشطة بطريقتين:

الأولى: باعتبارها القدرة على التفكير العلمى.

والثانية: باعتبارها القدرة على التفكير المتروى، أما الأولى فموضوعها الحقيقة، الحقيقة من أجل ذاتها؛ بينما الثانية تستهدف الحقيقة؛ لا من أجل ذاتها، بل لأغراض عملية حصيفة، وتعتبر جميع قوى النفس غير قابلة للانفصال عن البدن وقابلة للفناء باستثناء «العقل»، ذلك لأن العقل سابق فى وجوده عن البدن وهو خالد.

ومع ذلك فهذا العقل الذى يدخل البدن يحتاج إلى مبدأ القوى - أى الصفحة البيضاء... Tabula Rasa، التى ربما طبع عليها أشكالاً، وهكذا يكون لدينا تفرقة بين العقل الفعال والعقل المنفعل، (ويتحدث أرسطو نفسه عن العقل الفعال)، أما العبارة الثانية، فقد وجدت لأول مرة عند الإسكندر الأفرودسى (حوالى ٢٢٠ ميلادية)، ويقوم العقل الفعَّال النشط بتجريد الصور من التصورات الذهنية التى تصبح تصورات فعلية عندما يستقبلها العقل المنفعل، (ويذهب أرسطو إلى أن استخدام التخيلات موجود فى كل تفكير)، والعقل الفعَّال وحده هو الخالد، وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج، من حيث إنه الجوهر بالعقل، لأن الفاعل دائماً أسمى من المنفعل.

إذا أسقطنا من حسابنا مسألة الأنفس، فمن الواضح أن أرسطو فى هذه الحالة لم يأخذ بالثنائية الأفلاطونية فى كتابه عن «النفس»، فهو يجعل من «النفس» كمالاً أول للجسم، وبذلك يشكل الاثنان جوهراً واحداً، وعموماً فإن أرسطو يسمح باتحاد وثيق بين النفس والبدن أكثر مما يسمح به الأفلاطونيون، أما الميل إلى النظر إلى البدن على أنه مقبرة النفس، فهو ليس لأرسطو؛ بل على العكس من ذلك يعتبر أرسطو أن من الأفضل للنفس أن تتحد بالبدن، لأنها بذلك فقط تستطيع أن تمارس قدراتها؛

وتلك هي وجهة النظر التي اعتنقها الأرسطيون في العصور الوسطى من أمثال القديس توما الأكويني. على الرغم من أن العديد من المفكرين المسيحيين الكبار تحدثوا - وما زالوا يواصلون الحديث - بلغة تذكرنا جداً بالتراث الأفلاطوني، ويكفي في هذا السياق أن نشير إلى القديس أوغسطين، ويصرّ أرسطو على أن المدرسة الأفلاطونية فشلت في تقديم تفسير مقنع لوحدة النفس والبدن، ويبدو أنهم - فيما يقول - قد افترضوا أن أي نفس يمكن لها أن تصلح لأي بدن، ولا يمكن أن يكون ذلك صحيحاً، إذ يبدو أن لكل بدن صورة خاصة وطابعاً خاصاً به، إن فكرة مثل فكرة ديكارت التي يقول فيها: إن وجود النفس هو اليقين الأول، ووجود المادة استدلال لاحق، مثل هذه الفكرة كان لابد أن تصدم أرسطو بوصفها خُلفاً محالاً Absurd، فالذات بجملها، وكذلك النفس والبدن هي أمور معطاة وليست موضع تساؤل، ولا حاجة للقول بأنه إذا كان أرسطو سوف يعارض وجهة النظر الديكارتية، فقد كان سيعارض أيضاً أولئك الذين يردّون النفس البشرية بأسرها، وبجميع أنشطتها، إلى ظاهرة مصاحبة للبدن، جاعلين النشاط الأعلى للفكر البشري انتعاشاً محضاً للدماغ، وعلى الرغم من أن اتجاه علم النفس عند أرسطو، كلما تطور، لابد أن يبدو متجهاً نحو موقف يشبه نظرية الظاهرة المصاحبة، لاسيما إذا ما افترض المرء، بحق، أن العقل الفعال في الإنسان لم يكن في نظر أرسطو مبدأ للتفرد يبقى بعد الموت كعقل فردي: عقل سقراط أو كالياس مثلاً، إن غياب نظرية التطور العضوي التاريخي لابد أن يمنع أرسطو، على نحو طبيعي، من قبول مذهب الظاهرة المصاحبة بالمعنى الحديث.

ويظهر هنا سؤال عتيق هو: «ما نظرية أرسطو الدقيقة عن العقل الفَعَّال؟» إن نظرية أرسطو الدقيقة التي لا يستطيع المرء أن يقدمها هي نوع من التأويل، بل تأويلات مختلفة قُدِّمت في العالمين: القديم والحديث معاً، ما يقوله أرسطو في كتابه «النفس» هو كما يأتي: «هذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج، من حيث إنه بالجوهر فعل، لأن الفاعل دائماً أسمى من المنفعل، والمبدأ أسمى من الهيولى، والعلم بالفعل هو وموضوعه شيء واحد، أما العلم بالقوة فهو متقدم بالزمان في الفرد، ولكنه ليس

متقـدمًا، بالزمان على الإطلاق، ولا نستطيع أن نقول: إن هذا العـقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى، وعندما يفـارق فقط يصبح مختلفاً عمـا كان بالجوهر، وعندئذ فقط يكون خالداً وأزلياً.

ولقد ثار جدل طويل حول هذه الفقرة وقـدِّمت لها تأويلات مختلفة، فالإسكندر الأفرويسى (ازدهر حـوالى ٢٢٠ ميلادية) يـوحّد بين العقل - أعنى **العقل الفعال** - وبين الله، وتابعـه فـى ذلك «زاباريللا Zabarell » (فى نهـاية القرن السـادس وأوائل القرن السابع الميـلادى) الذى يجعل من وظيفة الله فى النفس توضيحـاً لما هو معروف بالقوة على نحو ما يجعل ضوء الشمس الأشياء التى يمكن رؤيتها مرئية بالفعل، وعلى الرغم من أن «سير ديفيد روس» يشير إلى أنه ليس من الضرورى أن يكون أرسطو قد تناقض عندما تتحدث عن محاينة الله فى كتاب «النفس» بينما تحدث عن مفارقته وعلوه فى كتـاب «الميتافيـزيقا»، فربما يكون من الممكن من نـاحية أخرى أن الكتـابين يمثلان وجهتى نظر مختلفتين عن الله، أما تأويل «الإسكندر الأفردويسى»، و«زاباريللا» فهما تأويلان غير مـتشابهين تماماً فـيما يعتقـد «روس» ألا يمكن أن يكون أرسطو قد وصف الله على أنه **المحرك الذى لا يتحرك**» الذى يكون نشاطه العلّى نشاط جذب - بوصفه غاية Finis - وعلى أنه لا يعـرف سوى ذاته، ليـستطرد فيـصف الله بأنه محـايث فى الإنسان بطريقة تجعله ينقل إليه المعرفة بالفعل؟!

إذا لم يكن العقل الفـعال يتفق مع الله، فهل ينظر إليه عـلى أنه فرد جزئى، فى كل إنسان مفرد، أو على أنه مبدأ متحد عند كل البشر. . .؟ عندما نأخذ عبارة أرسطو «نحن لا نتذكر»، مع تأكـيده بأن الذاكرة والحب والكراهية تفنى مع الموت، بوصـفها تنتمى إلى الإنـسان كله لا إلى **العقل** الذى هو «غير منفـعل، ويبدو أن أرسطو بذلك يشير إلى أن **العقل الفَعَّال** فى وجوده المنـفصل لا ذاكرة له، ورغم أن ذلـك لا يثبت على سبيل اليـقين أن العقل الفَعَّال فى كل إنسان ليس عقلاً فردياً فى حـالة انفصال، فيبدو أنه يثير صعوبة فى قبول مثل هذا التأويل، وفضلاً عن ذلك فعندما يؤكد أرسطو

«أن العلم بالقوة متقدم فى الزمان فى الفرد، ولكنه ليس متقدماً بالزمان على الإطلاق، ولا نستطيع أن نقول: إن هذا العقل يعقل تارة، ولا يعقل تارة أخرى» فيبدو أنه يضع تفرقة بين الفرد الذى يعلم أحيانا ولا يعلم أحياناً أخرى، وبين العقل الفعّال الذى هو مبدأ نشط وفعال بشكل جوهرى، وربما نظر أرسطو إلى العقل الفعال على أنه مبدأ واحد عند جميع البشر، عقل يعلوه هيراركية من العقول الأخرى المنفصلة، يدخل فى الإنسان ويقوم بوظيفته بداخله، ويبقى بعد موت الفرد، ولو صحّ ذلك فإن النتيجة التى نخرج بها بالضرورة هى أن النفس البشرية الفردية تفنى مع المادة التى تشكلها، (ومع ذلك فحتى لو مال أحدنا إلى مثل هذا التأويل، فلابد أن يعترف بوجود صعوبة كبيرة جداً فى أن نفترض أن العقل الفعّال عند أفلاطون كان - حسب رأى أرسطو - من الناحية العددية مثل عقل سقراط، فسيان لو أعتقدنا فى الشخصية الفردية للعقل الفعال عند كل إنسان بمفرده، فما الذى يعنيه بقوله إنه جاء «من الخارج»؟ أكان ذلك، ببساطة، آثاراً متبقية من المذهب الأفلاطونى؟).

تعريف النفس:

يتألف كتاب النفس من مقالات ثلاث: الأولى مقدمة فى علم النفس، وحصر مسائله، وآراء الفلاسفة وتمحيصها، الثانية فى حد النفس بالإجمال، وفى النفس النامية، والنفس الحاسة، والثالث فى النفس الناطقة، وفى القوى المحركة، وسنجمل فى هذا الصدد المقالة الأولى والقسم الأول من الثانية، ثم نلخص باقى الأقسام على التوالى، أما «الطبيعيات الصغرى» فنقتبس منها أشياء قليلة فى الكلام على المخيلة والذاكرة.

النفس للجسم الحى بمثابة الصورة والطبيعة لغير الحى، أنها مبدأ الأفعال الحيوية على اختلافها، فعلم النفس جزء من العلم الطبيعى، لأن موضوعه مركب من مادة وصورة، وهو أشرف جزء، لأنه يفحص عن أكمل وأشرف صورة من بين الصور

الطبيعية، وهو عظيم الفائدة فى الفحص عن الحقيقة بأكملها، (لأن العلوم العقلية والخلقية إنما تنشأ من رجوع النفس على ذاتها وتعرف أحوالها)، والمنهاج القويم فى هذا العلم مزاج من الاستقراء والقياس، فنحن لا ندرك النفس فى ذاتها، فيجب أن نبدأ بالظواهر النفسية، أى: الأفعال الصادرة عن الحى من حيث هو كذلك، وهذه الظواهر، إذ ترتب ترتيباً علمياً، تعرفنا بمصادرها المباشرة وهى القوى النفسية، وهذه تعرفنا بالنفس، بل يجب أحياناً، قبل النظر فى بعض الأفعال، دراسة موضوعاتها، فمثلا فى دراسة القوة الحاسة، المحسوس هو الأول الذى يعرفنا بالإحساس، وفى دراسة القوة العاقلة، المعقول هو الذى يعرفنا بالتعقل لضرورة التناسب بين الفعل والموضوع.

والعقل يدرك الماهيات مباشرة، ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بانعكاسه على الحس الذى هو مدرك الجزئيات بأعراضها، فالعقل يدركها الكليات والجزئيات جميعاً، ولكن باختلاف، فهو يدرك ماهية الماء، ويدرك أن هذا المعلوم بالحس ماء، فباعتباره مدركاً للماهيات فى أنفسها، يسمى عقلاً نظرياً، فإذا ما حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر، فحرك النزع إليها أو النفور منها، سمى عقلاً عملياً. والفرق بين الحس والعقل من هذه الجهة أن الحس يدرك اللاذ أو المؤلم فى حقيقته المتشخصة، والعقل العملى يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك، وهما معقولان كالحق والباطل.

والمعقولات موجودة بالقوة فى الصور المحسوسة، سواء المجردات الرياضية والكيفيات الجسمية (لا مفارقة كما ذهب إليه أفلاطون)، لهذا لا يمكن التعلم أو الفهم من غير الإحساس، فإن المحروم من حاسة محروم من المعارف المتعلقة بها، ولهذا يجب أن تصاحب التعقل صورة خيالية ، ولو أن التخيل متمايز من الإيجاب والسلب، وليست المخيلة مشاركة للعقل فى تعقله كمشاركة العين لقوة الإبصار، وإنما هى لازمة لتقديم مادة التعقل، ولما كان العقل بالقوة، فلابد من شىء بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات، ويطبع بها العقل، فيخرجه إلى الفعل، أجل «يجب

أن يكون فى النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة وبين العلة الفعلية التى تحدث الصورة فى المادة، وفى الواقع نجد فى النفس من جهة واحدة العقل المماثل للمادة من حيث إنه يصير جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل (المماثل للعلة الفاعلية) لأنه يحدثها جميعاً، وهو بالإضافة إلى المعقول كالضوء بالإضافة إلى الألوان يحولها من ألوان بالقوة (فى الظلمة) إلى ألوان بالفعل»، هذا النص صريح فى أن فى النفس عقلاً «فعالاً» وآخر «منفعلاً»، وهما «مفارقان» على السواء لنفس السبب أى: روحيان، العقل الفعال يجرد الصور المعقولة، ويتيح للعقل المنفعل أن يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه، فالمنفعل هو المتعقل، والفاعل هو المجرد، وذلك طبقاً للمبدأ الكلى «إن ما هو بالقوة يصير بالفعل بتأثير شىء هو بالفعل»، وهكذا يفسر أرسطو أصل معانينا الكلية، ويصل بينها وبين التجربة الممثلة فى الصور الخيالية، وذلك بوساطة العقل الفعال، خلافاً لأفلاطون الذى يجعل المعانى الكلية صوراً لموجودات مفارقة للمادة بالفعل، ويجعل العلم مستقلا عن التجربة، وإذا استثنينا نظرية أرسطو هذه، لم نجد فى تاريخ الفلسفة نظرية أخرى تصل بين التجربة والعلم وتوفق بينهما، وإنما نجد الفلاسفة يفترقون طائفتين: طائفة الحسيين الذين يردون المعانى إلى الصور الخيالية فلا يفسرون كلية العلم، وطائفة التصوريين الذين يضعون العقل بمعزل عن التجربة، يفسرون موضوعية العلم.

- ٣ -

نظر ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) إلى الإنسان نظرة عالية فيها إكبار له وإجلال، وفيها إعجاب به واحترام لشأنه، والإنسان فى رأيه ليس البدن، بل ذلك الجوهر الواحد الذى يسكن البدن، والذى يدعى النفس الناطقة، فتلك هى الإنسان على التحقيق.

النفس الإنسانية عالم قائم بذاته، يشبه فى تنظيمه وإحكامه الكون بأسره، ولهذا قال ابن سينا مخاطبًا الإنسان، ولافتًا نظره إلى حقيقة أمره هذه:

وتزعـم أنـك جـرم صغير   وفيك انطوى العالم الأكبر

وإذن فالنفس الناطقة تكون عالمًا مستـقلا محكمًا، هو فى ترتيبه ونظامه صـورة صغيرة عن العالم كله، فهـى جـزء من الكـل، وصورة عـن الكـل، وموجود فيها الكل، *وكأنى بابن سينا لم يكتف بمدلول البيت السالف من الشعر، بل أحب أن يزيد الأمر شرحًا وإيضاحًا*، فقال فى النفس أيضًا إنها:

تهيـأت لأن تكـون عالمـا   مصوراً مـن كـل شـىء محكمًا
أشرف من ذى العالم المحسوس   مبـرأ مـن طينـة وسـوس
فيـه الكمـال بـل هـو الكمال   جوهـره البهـاء والجمـال
مرتـب فيه وجـود الكل..؛

وإذا كانت النفس الإنسانية كـذلك، فالإنسـان وإن كان بالنسبـة إلى هذا الكون الكبيـر يبدو صغيراً، إلا أنـه ليس بصغير، إنما هو بما له من ترتيب وإحـكام وكمالات عالم كبير، وينبغى له أن يكوّن فاضلا وعاقلا وكبيراً.

قال ابن سينا: إن النفس الإنسـانية تشترك مع النفس الحيـوانية فى قواها، وتزيد عنها بأن فيهـا قوة أخرى أسمى وأقدر هى العقل، والعقل له وجهـتان: وجهة تدعى العقل العملى ترنو إلى الـبدن، وواجبها تنظيم قواه الحـيوانية؛ ووجهة تدعى العقل النظرى تتطلع إلى عالم العقول، وواجبها أن تتشبه به وتتلقى المعقولات عنه.

فالنفس الإنسانية تسكن البـدن، ولها أحوال يحصل لها بسببها سعـادة خاصة فما تلك الأحوال؟.. وكيف يمكن الحصول على تلك السعادة؟

أوصى الشيخ باتباع مبدأ الوسط الذهبى فى الأفعال، ولا ريب أن هذا المبدأ ليس من مبـتكراته، فقد سبـقه إليه أفـلاطون وأرسطو، وكذلك مسكويه فى حـديثهم عن الأخـلاق، ولكن ابن سـينا كـان قـد آمن بذلك المبـدأ، وهو الشىء المـهم، وتكلم بأسلوب فيه جمال وفيه إتقان.

قال: إن السعادة تحصل باتباع الفضيلة، والفضيلة هى الخلق القائم على الاعتدال، أى على التوسط بين الرذيلتين: الإفراط والتفريط، كالكرم وسط بين التبذير والبخل، والشجاعة وسط بين التهور والجبن.

وإذا كانت السعادة لا تتوافر إلا بالفضيلة، وكانت الفضيلة هى الخلق المتوسط بين الضدين، فكيف يمكن أن نتبع الوسط الذهبى ونلزمه..؟ قال الشيخ: لينظر كل منا إلى نفسه، فإن وجدها قد مالت إلى جهة النقصان جذبها إلى الطرف الذى فيه الزيادة، وبالعكس، حتى يوقفها على الوسط، وذلك يكون بأن نعود النفس على الأفعال الكائنة على ضد ما صادفناها عليه، ونكرر ذلك مراراً حتى تستقر على الوسط أو تقاربه.

وبعبارة أخرى: إن سعادة النفس من جهة العلاقة بينها وبين البدن هى أن تصبح للبدن هيئة الإذعان للنفس، وتصبح للعقل العملى هيئة الاستعلاء على البدن، فإنه إن حصلت للنفس هذه الهيئة الاستعلائية، أمكن إصلاح الجزء العملى منها، وأمكن لها أن تحصل على ملكة التوسط بين الخلقين المتناقضين.

فمن النفس الإنسانية تتفرع قوتان: الواحدة متجهة نحو الجسم، والثانية تتخطى الجسم وتتجه نحو المعرفة النظرية البحتة، والقوة الأولى تدبر الجسم وتديره وترشده فى عمله، إنها العقل العملى الذى يذكرنا بالعقل العملى عند كانط، وهو أساس الأخلاق بما أنها مبادىء مرشدة للعمل، ونحكم بمقتضاها على قيمة العمل الخلقية، وابن سينا يبنى الأخلاق على هذا العقل العملى ولا يتعرض لبناء المذاهب الأخلاقية والسياسية من ناحيتها النظرية، بل يترك ذلك لعلماء الفقه.

والقوة الثانية المتفرعة عن النفس الإنسانية متجهة نحو المعرفة النظرية البحتة ، أعنى أنها متجهة نحو المبادئ العالية ، و«من شأن هذه القوة أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، فإن كانت مجردة بذاتها فذاك ، وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شىء»[٤]. وهنا نلمس جوهر روحانية

النفس الناطقة عند ابن سينا، ويرى ابن سينا أن النفس روحانية، لأنها تدرك المعقولات والمعانى الكلية وتشتمل عليها، فجوهر هذا شأنه لا يمكن أن يكون جسما ولا قائماً بجسم؛ وذلك لأن النفس هى التى تجرد الكليات عن الكم والأين والوضع وتستخلصها من الجزئيات، فلا يمكن أن تضعها فى حيز جديد، «ولن يصير الكلى كليًا ولا المعقول معقولا بالفعل إلا إذا انتزع من المكان وفهم فى ذاته بعيداً عن عوارض المادة»[٥]، ويؤكد على هذه النقطة المهمة بقوله: «المعقولات بسيطة لا تقبل القسمة بحال، فكيف تتصورها شاغلة لحيز منقسم؟ وإذا بطل هذا فالجوهر الذى تحل فيه المعقولات روحانى غير موصوف بصفات الأجسام، وهو ما نسميه النفس».

يريد ابن سينا أن يبين أن حاضرنا يحمل فى طياته ماضينا ويعد مستقبلنا، وهذا ما قاله أيضاً وليم جيمس وبرجسن حديثاً ليثبتا أن تيار الفكر فى حركة متصلة مطردة مستمرة، لا انقسام فيه ولا انفصام، وذلك بخلاف حركات الجسم.

وأخيراً يأتى ابن سينا بهذا البرهان المشهور، المعروف ببرهان الرجل الطائر أو المعلق فى الفضاء فيقول فى «الشفاء»[٦]: «يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملا؛ ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هويًا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس، ثم يتأمل: هل يثبت وجود ذاته؛ فلا يشك فى إثباته لذاته موجوداً، ولا يثبت مع ذلك طرفًا من أعضائه ولا باطنًا من أحشائه ولا قلبًا ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضاً ولا عمقاً، ولو أنه أمكنه فى تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً فى ذاته، وأنت تعلم أن المثبت غير الذى لم يثبت؛ والمقر به غير الذى لم يقر به، فإذن للذات التى أثبت وجودها خاصية؛ على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التى لم يثبت.

إن هذا البرهان شبيه بالبرهان الذى سيقدمه ديكارت ليثبت وجود نفسه وقدمه أفلوطين من قبله، وفى رأى ابن سينا كما فى رأى ديكارت: يستطيع الإنسان أن

يتجرد من كل شيء إلا من نفسه التى هى عماد شخصيته وأساس ذاته، وإذا كانت الحقائق الكونية كلها تصل إلينا بالواسطة، فهناك حقيقة واحدة ندركها إدراكاً مباشراً، ولا نستطيع أن نشك فيها لحظة، لأن عملها يشهد دائماً بوجودها، ألا وهى النفس، فالتفكير هو الدليل القاطع على جود النفس، وعندما قال ديكارت: «أنا أفكر فإذن أن موجود» كان مردداً لرأى ابن سينا، علم ذلك أو لم يعلمه.

فجل هم ابن سينا كان إثبات حقيقة مغايرة للجسم ومتميزة عنه كل التمييز، ولكى يثبت وجود هذه الحقيقة اعتمد، كما اعتمد أنصار المذهب الروحى قديماً وحديثاً، على بعض الظواهر التى لا يمكن تفسيرها تفسيراً مادياً، ورأى أنها تستلزم قوة كامنة ومبدأ خفيًا، هو النفس.

ومن شعر الشيخ الرئيس:

قال فى النفس، وهى من أجل قصائده وأشرفها:

هبطت إليك من المحل الأرفع	ورقاء ذاتُ تعزُّزٍ وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف	وهى التى سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما	كرهت فراقك وهى ذات تفجع
ألفت وما سكنت ، فلما واصلت	ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهوداً بالحمى	ومنازلاً بفراقها لم تقنع
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها	عن ميم مركزها بذات الأجرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت	بين المعالم والطلول الخضع
تبكى وقد ذكرت عهوداً بالحمى	بمدامع تهمى ولما تقلع
وتظل ساجعة على الدمن التى	درست بتكرار الرياح الأربع
إذعاقها الشرك الكثيف وصدها	قفص عن الأوج الفسيح المَرْبَع
حتى إذا قرب المسير من الحمى	ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع
وغدت مخالفة لكل مخلف	عنها حليف التُّربِ غير مُشَيَّع

سجعت وقد كَشِف الغطاء فأبصرت ما ليس يدرَك بالعيون الهجع

وغدت تُغَرِّدُ فوق ذروة شاهق والعلم يرفع كل من لم يُرفع

فلأى شيء أهبطت من شاهق عال إلى قعر الحضيض الأوضع ؟

إن كان أهبطها الآلة لحكمة طويت على الفذ اللبيب الأروع

وهبوطها إن كان ضربة لازب لتكون سامعة بما لم تسمع

وتعود عالمة بكل خفية فى العالمين ، فخرقها لم يرقع

وهى التى قطع الزمان طريقها حتى لقد غربت بغير المطلع

فكأنها برق تألق بالحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع

انتهى ما نقلته بالحرف الواحد من كتاب «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء».

- ٤ -

ولكن هوبز (1679-1588) Hobbes فى تصوره للإنسان لا يعدل عن المادية، فما إن يتخذ الإحساس مبدأ حتى يحاول أن يرجع إليه أفعالنا العقلية، يقول: إن كل علم فهو آت من الإحساس، ويعرف الإحساس بأنه حركة فى ذرات الجسم الحاس صادرة عن حركة فى الجسم المحسوس، تنتقل الحركة الخارجية إلى الدماغ ومنه إلى القلب بوساطة أعضاء الحواس والأعصاب، فتصادف مقاومة وصدى، لأن الأعضاء الباطنة هى أيضاً فى حركة متصلة، هذا الصدى بمثابة ميل إلى الخارج يجعلنا نقذف بموضوع الإحساس إلى الخارج، فهوبز يتابع العلم القديم فى اعتبار القلب مركز الإحساس، وكذلك الوجدان أو الروح حركة، فاللذة مثلا ما هى إلا حركة فى القلب، ولكن ما تعليل الظاهرة الشعورية الناشئة مع الحركة الجسمية؟ إنها لمعجزة بالقياس إليها، وإن المذهب المادى لعاجز عن تعليلها؛ وهوبز يذهب إلى أن للأجسام خاصتين ليس غير، هما الامتداد والحركة، وأنّ سائر الكيفيات المحسوسة ذاتية، حتى الزمان والمكان فإنهما صورتان من نوع الصور التى يحدثها فينا الامتداد والحركة، وباستطاعتنا

الاحتفاظ بهما مع افتراض زوال الأجسام جميعًا؛ وذاتية الكيفيات المحسوسة قضية لازمة من قوله: إن ما يحدث فى العالم هو حركة فحسب، فكل ما يبدو فى الشعور مغايراً للحركة، يكون ذاتيًا؛ ويؤيد هوبز هذه القضية بما هو معروف من خداع الحواس والأحلام واختلاف الإحساس باللون باختلاف الأشخاص، والإحساس بالضوء عند ضرب العين أو إثارة العصب البصرى، فكيف نفسر هذه الذاتية إذا لم تكن النفس جوهراً مغايراً للجسم، ولم يكن فعلها مغايراً للحركة الجسمية؟

وحركات الدماغ مرتبط بعضها ببعض بحيث إذا تكررت حركة لحقتها أخرى، لذا تتعاقب الصور بنفس ترتيب الإحساسات لتعاقب حركات الدماغ بهذا الترتيب، بيد أن هوبز يلاحظ أن مجرى الأفكار تابع ليس فقط لقانون اقتران الإحساسات فى المكان والزمان، بل أيضاً لقانون الاهتمام، أى: لتأثير الميل والعاطفة، وهذا هو السبب فى أن ترتيب الصور يتعدل فى الأحلام وفى خواطر اليقظة وفى الأفعال المروية، فإن إرادة الغاية تولد فكرة الوسيلة الكفيلة بتحقيقها، أى: التى رأيناها فى الماضى تحقق معلولا شبيهًا بالذى ننشد، والعلاقات التى تسيطر على العلاقة ههنا هى علاقات التشابه والعلة والمعلول والمبدأ والنتيجة والغاية والوسيلة والدال والمدلول، فلا يستطيع هوبز أن يفسر الحياة الفكرية تفسيراً آليًا.

على أننا نجد عنده تفسيراً آليًا للإرادة، ذلك أنه يقول: إن الحركة الدماغية التى هى التصور إذا ما بلغت إلى القلب نشطت الحركة الحيوية أو عاقتها، ففى حالة التنشيط تكوّن اللذة وتسمى خيراً، وتكون محبة الشىء اللاذ؛ وفى حالة العوق يكوّن الألم ويسمى شراً، وتكون كراهية الشىء المؤلم، وحركة اللذة تدفع إلى اشتهاء الشىء، وحركة الألم تدفع إلى خوفه، فالاشتهاء والخوف هما الباعثان على جميع أفعالنا؛ وما الروية أو المشورة إلا تردد هذين الباعثين إلى أن يحدث الفعل أو نمتنع منه، فالاشتهاء الأخير والخوف الأخير يسميان إرادة، والأوامر والنواهى إنما تؤثر بالترغيب والترهيب.

ولما كان المذهب المادى يستتبع الاسمية، فقد أنكر هوبز المعانى المجردة وقال: إن

كل ما هنالك أسماء تقوم مقام الصور الجزئية، وفسر الحكم بأنه تركيب ألفاظ بحيث تعنى القضية الموجبة أن الموضوع والمحمول اسمان لشىء واحد، وتعنى القضية السالبة أن الاسمين يختلفان فى الدلالة؛ وفسر الاستدلال بأنه تركيب قضايا، وقال: إن نتائجه ليست منصبة على الأشياء بل على أسمائها، أى أننا بالاستدلال نرى أن كنا نحسن أو نسىء تركيب أسماء الأشياء طبقاً للعرف الموضوع فى تسميتها.

ومتى كان الإحساس المصدر الوحيد للمعرفة، كانت معرفتنا مقصورة على ما تتناوله بالفعل من الماديات المحدودة، فامتنع علينا العلم بالعالم فى جملته، مقداره ومدته وأصله، وامتنع علينا من باب أولى العلم بغير المتناهى.

إذا كان الإنسان على ما قلنا، كانت سيرته كلها قائمة على غريزة حب البقاء، وكانت هذه الغريزة بالإضافة إلى الحياة الإنسانية كالحركة بالإضافة إلى الطبيعة، ومن الخطأ الاعتقاد بغريزة اجتماعية تحمل الإنسان على الاجتماع والتعاون، وإنما الأصل أو «حال الطبيعة» أن الإنسان ذئب للإنسان، وأن الكل فى حرب ضد الكل، وأن الحاجة واستشعار القوة يحملان الفرد على الاستئثار بأكثر ما يستطيع الظفر به من خيرات الأرض، وإن أعوزته القوة لجأ إلى الحيلة، يشهد بذلك ما نعلمه عن أجدادنا البرابرة وعن المتوحشين، وما نتخذه جميعًا من تدابير الحيطة وأساليب العدوان، وما نراه فى علاقات الدول بعضها ببعض؛ وغاية ما تصنعه الحضارة أن تحجب العدوان بستار «الأدب»، وأن تستبدل بالعنف المادى النميمة والافتراء والانتقام فى حدود القانون.

تناول ديفيد هيوم (1711-1776) David Hume الإنسان وفقا للمبدأ الحسى الذى ينظر للإنسان على أنه حيوان ناطق، وذلك طبقاً أيضا للمذهب الطبيعى / الواقعى، لذا فهو يتناول موضوع المعرفة عند الإنسان.

يدور تفكير هيوم على تحليل المعرفة كما تبدو للوجدان خالصة من كل إضافة عقلية، وفقاً للمبدأ الحسى، وعلى تقدير قيمة المعرفة تبعاً لهذا التحليل ومن جهة

صلاحيتها لإدراك الوجود مع العلم «بأن شيئاً لا يحضر فى الذهن إلا أن يكون صورة أو إدراكاً» علـى ما يقضـى به المبدأ التـصورى، فمـذهبه يرجع إلى نـقطتين: حسـية وتصورية، كمـذهب لوك ومذهب باركلى، إلا أنه أدق تطبيـقاً للمبدأين وأكـثر جرأة فى مواجهة نتائجهما الشكية، حتى أعلن الشك صراحة.

المعرفة فى جملتهـا مجموع إدراكات perceptions، أى: أفكار بلغـة ديكارت أو معـان بلغة لوك وباركلى، والإدراكـات منها انفعالات impressions، ومنهـا أفكار أو معان thoughts or ideas، ومنها علاقات relations بين المعانى بعضها والبعض، وبينها وبين الانفـعالات، **فالانفعالات** هى الظواهر الوجـدانيـة الأوليـة، أو هى إدراكـاتنا القوية البـارزة، مثل انفعالات الحـواس الظاهرة، واللذة والألم و«انفعالات التـفكير» التى تحدث تبعـاً للذة والألم، كالمحبة والكراهيـة، والرجاء والخوف، **والمعانى** صور الانفعالات، لذا كانت أضعـف منها، والقاعدة فيما يخصهـا هى أن ليس من قيمة إلا أن يكون صورة انفعال أو جملة انفعالات؛ فإذا لم يكن كذلك كان مركباً **صناعياً** يجب الفـحص عن أصله ويجب تبديده، ومن هذا الـقبيل المـعانى المجردة، وهـيوم يرفضها رفضاً **باتاً** ويصطنع الاسمـية مثل باركلى، فيـتحدث نفس حديثـه ويسوق نفس الأمثلة.

لقد اعـتقد لوك وأتباعـه أن العقل مجرد آلة تفـكر وآلة تعمل بدافع اللذة والألم والمنفعة وحساب الربح والخسارة، بينما الإنسان حياة خلقية تنبعث من ميل النفس إلي إرضاء مثلها العليا، إن الأخلاق النفعية تغلو فى أهمية التفكير الواعى، ولا تفطن إلى أن كل أمر جليل إنما يولد وينمو من تلقاء نفسه، ولكل أن يجد رمزه وديانته، أى: ما يعتقده بالفـعل كل إنسان بصدد علاقاته الباطنة بهذا الكون الخـفى» ما دام الفاعل فينا وفى الخارج قوة إلهية.

الإنسان - كما يـقول هيدجر Martin Heidegger (1889-1976) - هو الموجـود الذى انغمس وسط الموجودات على نحو صـارت معه الموجودات التى ليست هى هو،

والموجود الذى هو نفسه - متجلية له على الدوام، متجلية أى: فى وجودها، إنّ مثل هذا التصور لـعلى جانب كبير من الأهـمية والخطورة، فهـو يوضح، قبل كل شىء، لماذا فضل هيدجـر أن يختار لمن يتساءل عن الوجود اسـما يدل على هذه المزية الفريدة التى تميزه عن جميع الموجودات الأخرى، ألا وهى مزية فهمه للوجود بما هو كذلك - هذا الاسم هو Dasein الوجود - هناك (= الآنية).

وتنجلى أصـالة فلسـفة هـيدجـر فى قـوله «بأن الإنسان هـو محل الوجـود» أو مسـتقره، فليس فى فلـسفة هيـدجر مثـالية أو واقعـية وإنما هى جهـد شاق من أجل الكشف عن طبـيـعـة «الوجود» أو «الكيـنونة» من خلال ذلـك الكائن الذى هو من الوجود وفى الوجود.

والحقـيقة فى نظر هيـدجر ليست شـيئا ينـضاف إلى الوجود من الخـارج - بفعل الإنسان - وإنما هى حـدث باطن فى صمـيم الوجود نفسه، وليس الوجـود الإنسانى (من حيث هو مـفارقة مـستمـرة وخروج عن الذات) سوى عـملية تحقـيق الحقيـقة، ومعنى هذا أن علاقة الإنسان بالوجود إنما هى فى حد ذاتها «انطولوجيا».

لقد كان هدف هيدجر فى كتابه «الوجود والزمان» Sein und zeit وفى كافة كتاباته التالية هو تقديم فلسفة للوجود العام، وما تحليل الوجود الإنسانى سـوى دراسة مبدئية ضروريـة، ولئن كان كـتاب «الوجـود والزمان» قـد انطوى على الكثيـر من التحليلات الفنومنولوجية للوجود الإنسانى، إلا أن هيدجر لم يهتم بالإنسان من أجل الإنسـان بل من أجل علاقته بالوجود العام، ولقد عبر هيدجر نفسه عن ذلك بقوله: إنّ الموضوع الذى يشـغلنى ليس هو مـشكلة الوجـود الإنسـانـى "human existence" ولكنه مـوضوع الوجـود العام ككل وفى حد ذاته».

ولا يعتبر هيدجر بالنسبة لموضوع التفكير امتدادا لأى من السابقين سواء هيجل أو نيتشه أو فلاسفة اليونان كبارمنيـدس أو هراقليطس، فالبرغم من حبه الكبير لليونانيين والألفة الموجودة بينه وبين الفلسفة الغربية إلا أنه من الخـطأ قراءة هيدجر كامتداد لهذا

أو ذاك من المفكرين، لقد أراد هيدجر إحراز تقدم على الفكر اليوناني عن طريق محاولة التفكير في الوجود العام بشكل غير مفاهيمي "non - conceptually" وغير تنظيمي "non - systematically" وإنما بحماس وجدية، وهكذا يأمل هيدجر أن يتفادى الذاتية الناجمة عن فصل الانسان والوجود العام، الذات والموضوع، إنه يريد تفكيرا يكون في آن واحد متلقيا، بمعنى أن يستمع ويهتم لما تخبرنا به الأشياء ، وفعالا، بمعنى أننا نستجيب لنداء تلك الأشياء ، فعندما ننغمس بحق فيما نفكر فيه فاننا نستطيع بحق كشف طبيعة أى شيء مهما كان هذا الشيء مهما، حينئذ فقط يكون بمقدورنا أن نتفادى طرقنا المعتادة في ادراك الشيء كما يبدو بالنسبة لنا، أى: بشكل ذاتى ، إن نداء الفكر هو النداء الذى يطالبنا بأن نكون متنبهين للأشياء كما هى ، وان نتركها كما هى، وأن نفكر فيها وفى أنفسنا معا.

والتفكير يخالف أى فعل آخر - اذا ما اعتبرناه فعلا، فالتفكير يضع تعريفا لطبيعة كوننا بشرا، وكلما كنا أقل تفكيرا أصبحنا أقل انسانية، إلا أن التفكير متأصل فى الانسان، مثل وجوده فى العالم، وبالتالى يكون تعلم التفكير هو كشف لطبيعتنا الخاصة مثلما هو كشف لطبيعة الوجود العام being، وكل مذهب عن طبيعة الانسان هو فى الوقت ذاته مذهب للوجود العام، فى رأى هيدجر، وكل مذهب للوجود العام هو أيضا مذهب للطبيعة الانسانية، معنى هذا أنّ علاقة الانسان بالوجود العام هى علاقة متكاملة إلى حد أن البحث فى إحداها يتضمن بالضرورة البحث فى الأخرى .

وإنّ ما نسميه بالحياة الأبدية، ليس هو ما نعنيه بالحياة المقبلة، ويؤكد «هيدجر» أن القلق هو الدافع المسيطر على وجود الانسان الزمانى، ومقولة «الآنية» Dasein تقوم عنده على أساس الطبيعة المتناهية للزمان، وعلى فناء الوجود، فالوجود وجود من أجل الموت Sein-Zum-Tode، وهكذا نجد أن تعريف الموت عنده هو «الوجود - الموجه - نحو - النهاية». ويبدو أن «هيدجر» لا يعرف حلا آخر غيره للوجود، والى هذا الحل يمكن أن نعزو طابع التشاؤم العميق فى فلسفته التى لا تلعب فيها الأبدية أى

دور، وينطبق هذا القول أيضا على «برجسون»، على الرغم من أن فلسفته أشد تفاؤلا، ذلك أن الديمومة عنده ليست هى الأبدية.

ويرى هيدجر ان الخلاف حول أسبقية الوجود أو الماهية ما هو إلا خلاف ميتافزيقى عتيق ومجدب فلسفيا، فالميتافزيقا الأفلاطونية ترى أولوية الماهية، وسارتر - من وجهة نظر هيدجر - قام بمجرد قلب هذا الوضع، والنتيجة هو تقرير ميتافزيقى آخر بأن الوجود يسبق الماهية، بينما يرى هيدجر أن المشكلة لا تكمن فى : من يسبق من؟ فليست المشكلة الميتافيزيقية القديمة هى التى يتعين حلها، وانما علينا أن نوضح معنى الوجود، فالوجود بالنسبة لهيدجر ليس سابقا على الماهية بل هو ماهية الانسان ذاته.

ونصل أخيرا إلى مظاهر هذا الاتجاه الواقعى الطبيعى أو المادى فى الفلسفة الوجودية عند جان بول سارتر (1980-1905) Jean Paul Sartre حيث يرى أن الوجود الفعلى الانسانى هو - فى أية لحظة - «مشروع محقق، رسمه الانسان نفسه ونفذه بحرية تامة، أو بعبارة آخرى نقول: إن وجود الانسان الفعلى الخارجى ليس شيئا آخر سوى مشروعه الأساسى ، الوضع الفعلى للانسان لا ينطبق أولا يتطابق أبدا مع إمكانياته، ذلك أن وجوده يظل دائما وجودا فى حاجة إلى manque (أى: وجودا ناقصا)، والحاجة ليست حاجة إلى شىء، بحيث إنها تختفى عند اشباعها، وإنما هى تجسد للسلب الأساسى فى الوجود الانسانى. يقول: إن الحقيقة الانسانية ليست شيئا يوجد أولا، لكى يحتاج بعد ذلك إلى هذا الشىء أوذاك، إنها لتوجد بوصفها حاجة وفى وحدة تركيبية حميمة مع ما تحتاج إليه، والحقيقة الانسانية تدرك - بمجيئها إلى الوجود - ذاتها بوصفها موجودا ناقصا، إن الحقيقة الانسانية هى تجاوز مستمر نحو تطابق لا يتم أبدا.

وعلى الرغم من أن سارتر يؤكد «ارتماء» الأنا فى موقف محدد ومعطى من قبل، فإن هذا الموقف يبدو كما لو كانت الأنا تسيطر عليه بقدرتها على التجاوز المستمر،

تلك القدرة التى تضع - تحقيقا لمشروعها الحر - كل العقبات التى تعترض طريقها، صحيح أن الانسان « ارتمى» أو ألقى فى «موقف لم يخلقه هو نفسه، وهذا الموقف قد يكون سببا فى «استلابه» أو اغترابه عن حريته، وقد يكون سببا فى تحويله إلى «شىء»، وعملية «التشيؤ reification تظهر فى فلسفة سارتر على انحاء شتى، فهى تظهر بوصفها استلابا لعالمى وحريتى خلال الآخر، وبوصفها استسلام «ماهو - لذاته» وخضوعه للأساليب المقننة للحياة اليومية وبوصفها قابلية الفرد للتبادل، لكن التشيؤ وسلب التشيؤ ما هما إلا عقبتان ومناسبتان لظهور الحرية وممارستها، إنهما لتصبحان جزءين من المشروع الوجودى للكوجيتو، العملية كلها تساعد من جديد على توضيح الحرية الدائمة لما هو - لذاته (الإنسان) الذى لا يجد نفسه إلا فى أشد المواقف استلابا واغترابا.

إن الموقف الممكن والوحيد الذى يتبقى بعد ذلك نحو الآخر، والذى يهدف إلى تحطيمه، هو موقف الكراهية، بيد أن هذا الموقف يخفق أيضاً فى تحقيق النتيجة المطلوبة أولاً وهى تحرير الأنا، ذلك أنه حتى بعد موت الآخر (أو الآخرين، فإنه (أو إنهم) يظلون فى وعى الأنا.

«والآنية التجريبية»، بوصفها آخر قاهرا يحددنى، هى العالم لكنها هذا العالم الذى يحددنى ويصنعنى الذى أجعله عالمى، إنها ملاحظاتى وخططى وأفعالى، إنها تنظيم واع - لكنه أيضا غير واع - للعالم كما أجربه. وعلى هذا المستوى تنشأ أفكارى عن الخير والشر، عن الصواب والخطأ، عن الجمال والقبح، عن النجاح والأخفاق، وأنا بوصفى آنية تجريبية أكون موضوع دراسة لا ينفد لمباحث مثل: علم الحياة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الإنسان، والتاريخ، والآنية التجريبية تكشف لنا فى معناها المحيط الجامع عن عموم الوجود الإنسانى وفرديته على السواء، فهى مجموع السلوك الإنسانى مفهوما فى سياق نفسى واجتماعى وثقافى، وبما هى كذلك فإنها تكون تفكيرا أو إحساسا وإرادة وفعلا على مستوى المحايثة أكثر منها على مستوى

العلو، وعلى الرغم من أن الآمال والمخاوف والأحاسيس والأفعال قد تنطوى على ما هو فريد فذ، وما لا يمكن اعادته، فإنها يمكن أن تجرب وأن تمارس بدون أى وعى بالعلو أو بدون أية استجابة للعلو.

والتجربة الأصلية للآخر، من حيث هى مصدر للاستلاب والتشيؤ تتطلب نوعين من رد الفعل يؤلفان طرازين أساسيين من طرز العلاقات المتبادلة بين الموجودات الإنسانية، فإما أن تحاول الأنا أن تسلب حرية الآخر وسيادته، وأن تجعله شيئا موضوعيا، يعتمد - بكليته - على الأنا، أو أن تستوعب حرية الآخر وتتمثلها وتقبلها بوصفها أساسا لحرية الذات الخاصة، والموقف الأول (رد الفعل الأول) يؤدى إلى السادية (حب التعذيب)، أما الموقف الثانى فيفضى إلى الماسوشية (حب التعذب)، لكن الإخفاق الأساسى الذى يميز كل المشاريع الوجودية للأنا، يميز أيضا المحاولات التالية: الاستعباد الكامل للآخر يحوله إلى شىء، وكذلك الأمر بالنسبة للخضوع أو الامتثال الكامل للآخر، فإنه يحول الأنا إلى شىء، يعدمها بوصفها ذاتا حرة، ويعدم بالتالى الحرية التى تسعى الأنا إلى استردادها والحصول عليها، فالإخفاق فى الموقف السادى يؤدى إلى اعتناق الموقف الماسوشستى والعكس بالعكس؛ ذلك أن كلا منهما موت للآخر، أى أن إخفاق الواحد منهما يدفع إلى اعتناق الآخر، وعلى هذا فإن علاقاتى مع الآخر ليست ديالكتيكية وإنما دائرية، على الرغم من أن كل محاولة تثرى بإخفاق الأخرى، وبذلك فإن العلاقتين الإنسانيتين الأساسيتين تنشىء وتحطم كل منهما الأخرى على التوالى.

-٥-

وضع **فرويد** اقتراحات قوية جداً حول الطبيعة الأساسية للإنسان. وأكد بقوة على العوامل التكوينية الموروثة التى تؤدى إلى التوترات التى تحتاج إلى ارتياح: الدافع الجنسى والدافع العدوانى (الذى يصدر، بجدارة، من غريزتى الحياة والموت) التى تلح على الإنسان، والتى توجهه إلى الإرضاءات والإشباع الأنانى، وكان يميل

تماماً للتشاؤم عن طبيعة الإنسان، وكان متشككاً بالنسبة لمستقبل الإنسان، ومع القوى اللاشعورية للجنس ولإشباع الدوافع العدوانية منذ لحظة الولادة، يمكن للإنسان أن يعيش ويبقى فقط فى حالة إذا أوقف المجتمع تلك القوى أو غير من اتجاهها، وبدون التطبيع الاجتماعى، تسود الفوضى ويحكم التخريب، عندما يحاول كل فرد أن يستخدم الآخرين لإشباع استمتاعه الشخصى الجنسى أو العدوانى، وبالنسبة «لفرويد» الرجل الإنسان «وحش همجى»، والعمليات الحضارية هى فقط التى تضع الشهوانية الجنسية والرغبات التدميرية تحت المراقبة.

ولا تحل المشكلة بالحضارة، ولكن، مادامت تلك العملية تتناقض مع الميول الغريزية للبحث الذاتى المستمر فى توليد درجات مختلفة من التوتر؟ «وفى ضوء التاريخ الإنسانى»، فإن فرويد يفترض أن من أهم الأسباب التى تجعل الناس يخضعون أنفسهم لرقابة المجتمع هى دوافع كسب الحماية من بعضهم البعض، ولكن تلك الحماية تؤدى إلى خسارة السعادة التى كان من الممكن الاستمتاع بها من خلال إطلاق العنان للرغبات والشهوات الذاتية، ولأن فرويد يشك فى أن هذا الصراع لا يمكن حله تماما، افترض أن الحضارة هى تحقيق عمليات التوحد «تمثل قيم الآخرين وخاصة الأباء»، والتسامى «تحويل مجرى الطاقة الغريزية إلى أنشطة مرغوبة من المجتمع»، وذلك من أجل مقاومة الطبيعة البشرية الأساسية، ويهدف علاج «التحليل النفسى» إلي تقوية الذات «الشعور، والمظاهر العقلانية للشخصية الإنسانية» حتى يمكن من خلال المعرفة ضبط الغرائز والرغبات الدافعة ومحاولة إيجاد إخراج مناسب لها، بمعنى إخراج لا يؤدى فى النهاية إلى إضرار شخصى أو اجتماعى.

الهو، وغرائزها والطاقة النفسية:

The ID Inistincts and Energy

نشر فرويد كتاب «الذات والهو» عام ١٩٢٣م، حيث قدم منهجاً آخر للنظر إلى الشخصية كبناء يتكون من الذات والهو والأنا والأنا الأعلى، فالهو أو ID تعتبر الجزء الأكثر بدائية فى الشخصية، لأنه النظام الأصلى المولود به الطفل جاهزاً، ويبدأ نمو

الذات بعد الولادة حيث يبدأ الطفل بالتفاعل مع بيئته، أما الأنا الأعلى فهو يمثل مظاهر الفضيلة والأخلاق، ويتم تطويرها عندما يقدم الآباء والراشدون قيم المجتمع وقواعده للطفل، لكى يتبعها، فالجزء البدائى / الفطرى ID لا يعرف أو يميز بين الصواب والخطأ، ولا يحترم قواعد العالم الواقعى، وليس لديه أية موانع، ذلك أن الهو يبحث عن الإشباع وعمليات الإرضاء وفقا لمبدأ اللذة، «والهو» حيث تكمن «الغرائز EROS »، أو «غريزة الحياة وغريزة الموت Death instinct »، وتستمر غريزة الحياة وبقاء الأفراد والأنواع من جوع وعطش ودوافع ورغبات جنسية، تلك هى مظاهر غريزة الحياة، وللغرائز طاقة، ففى الواقع أن الطاقة النفسية للغرائز هى ما يقوى بها النشاط الإنسانى، وطاقة الحياة الغرائزية تسمى عند فرويد «ليبيدو Libido - أو الطاقة الليبيدية»، وإذا أردنا أن نتمثلها فهى مثل الإحساس الشديد بالجوع، أو حالة الإنسان النفسية والجسدية عند شعوره بالجوع، وهكذا بالنسبة لبقية الغرائز، وأحيانا يستخدم «الليبيدو» مترادفا مع عبارة «الطاقة الجنسية»، وهذا هو مظهر غرائز الحياة التى يعنيها فرويد غالبا.

كما اعتقد فرويد أن الشخصية الإنسانية هى نظام طاقة، وأن الشخصية هى توزيع الطاقة حول الهو والذات والأنا الأعلي، وبما أن هذا التوزيع دائم التغير، فإنه من الصعب إلى حد ما التنبؤ بدقة عن سلوك الإنسان، فمثلا قد تكون دوافع سلوكنا يغلب عليها الرغبة فى الإشباع فى «الهو» بصورة مختلفة عنها فى أوقات أخرى، وأحيانا أخرى قد تكون أكثر واقعية فى سلوكنا حيث توظف الذات «الأنا»، وأحيانا قد نشعر بمزيد من الأخلاقيات الراقية «بسبب تأثير الأنا الأعلى»، وفى الحالات الثلاث اختلاف يبين تأثير كل من الهو والذات والأنا الأعلى على السلوك، إذن هناك تغيرات فى توزيع الطاقة، ولا يوجد نظام نموذجى كاف يسمح بدقة ليست كاملة للتنبؤ بسلوك الشخص.

تؤكد نظرية فرويد أن «الأنا القوى» هو حصن الشخصية السوية الصحية. وقد افترض معيارا للحب والعمل كدلالة على الصحة النفسية والعقلية، وإذا كانت الظروف البيئية غير ظالمة ومحدودة، فإن الإنسان يمكنه أن يعمل ويتحرك فى حلول

وسط مُوَفِّقًا بين غرائزه ومتطلبات الحياة اليومـية العادية، حيث يعيش ويعمل، فالحب والعمل يقدمان إخراجا ونتيجة مقبـولة اجتماعيا «التسامى» للطاقة الغريزية، وإذا أتيح له نطاقا ومـرونة لفحص واختيـار تلك الإمكانات فإنه يصبح قـادرا على إنشاء توافق مشـبع ومقبـول فى مواجهـته للعـالم الواقعى من حوله مـقابلا «على الأقل جـزئيا» للمتطلبات الأساسية للطبيعة الإنسانية، وإذا كان فى الإمكان تحقيق ذلك، عندئذ يمكن القول بأن الإنسان أنشأ «أنا» قوية يتم توظيفه لكى يتم التـحرر والتحكم فى احتياجاته الغريزية، إن السـعادة التـامة ليست هدفـا، وهى عبارة غـير معـقولة من وجـهة نظر فرويد، إذ إنّ الإنسان يجب أن يتـقبل إلى حد ما التحـذيرات والمحظورات والمعوقات التى تقف فى سبيله والتى تضعها أمامه الحضارة للكف عن إشباع رغباته الغريزية.

يرى فرويد - وهذا يتفق مع المذهب الطبيعى / الواقعى فى مفهومه للإنسان على أنه حيوان والغرائز أساسها فـسيولوچى - أن الغريزة هى ذلك الضرب من الطاقة التى تصدر عن التكوين الأساسى للإنسـان، وأنها تنبع أصلا من مقوماته البـيولوچية فهى فكرة، كما يقول فرويد، تقع متوسطة بين مناطق البدن ومناطق النفس.

وقد يكون من العسير أيضاً عـلى الكثير منا أن يتخلوا عن الإيمان بأن هناك غريزة فى الإنسان تدفعه إلى السعى نحو الكمال، هى التى هيأت له الوصول إلى ما هو عليه اليـوم من تقدم عـقلى وسمـو خلقى، وهى التى قـد تهدى خطاه حـتى تصل به إلى مسـتوى الإنسان الأعلى (الـسوپرمان)، لكننـى، مـع هـذا - كما يقـول فرويد - لا أسلم بوجود مـثل هذه الغريزة الداخلية ولا أرى سـبيلا للإبقـاء على مثل هذا الوهم الخداع، ذلك لأنه يلوح لي أن التطور البشرى، وما وصل إليه حتى اليوم، لا يتطلب أن نلتمس له تفسيراً يختلف عن تفسير التطور فى الحيوان، وإن ما يبدو لدى أقلية من الناس من رغبـة ملحة جامحة تدفـع بهم إلى الرقى والكمال ليمكن تفسـيره على أنه نتيجة كبت الميول الغريزية الذى يقوم عـليه كل سام رفيع فى الحضارة الإنسانية، ذلك لأن الغريزة المكبوتة لا تأتى ألبته عن التـماس الإشباع الكامل، الذى يَقوم على تكرار حالة أوليـة من حالات الرضا والإشبـاع، ولا يكفى، فى سبيل التخـفف مـن التوتر

الدائم الذى يؤدى إليه كبت الغرائز، أى شكل من أشكال الاستبدال الكامل أو رد الفعل أو أى لون من ألوان التسامى والإعلاء؛ ومن ثم كان الفرق بين مقدار اللذة والإشباع المرغوب، وبين المقدار الذى يمكن الظفر به، هو العامل الفعال الذى لا يسمح للإنسان بالتوقف عند أية مرحلة معينة بل «يدفع به أبداً، كما يقول الشاعر، إلى الأمام لا تلحقه استكانة ولا يصيبه وهن»، أما العودة من خلال السبيل الذى يؤدى إلى الحصول على الإشباع الكامل فتقف دونه، بصفة عامة، ألوان العقبات والمقاومة التى تؤيد أشكال الكبت وتبقى عليه، ومن ثم لم يكن هناك من سبيل آخر إلا الاتجاه نحو الناحية التى لا يزال السبيل إليها مفتوحاً ألا وهى ناحية النمو والتطور رغم أنه لا أمل هناك فى تحقيق الغاية المنشودة أو الوصول إلى الهدف المقصود، إن العمليات التى تؤدى إلى نشوء المخاوف العصابية، وهى مخاوف ليست فى الواقع إلا محاولة للهرب من إشباع إحدى الغرائز، لتزودنا بأنموذج واضح يبين لنا كيف تنشأ تلك النزعة المزعومة التى يسمونها «غريزة السعى نحو الكمال»، هذه «الغريزة» التى لا يمكن أن نقول بوجودها عند كافة بنى البشر. لكن الحق أن الشروط الديناميكية لنشوء هذه النزعة موجودة عند الناس كافة؛ غير أنه لا يتأتى إلا فى الأحوال النادرة أن تهيئ الشروط الاقتصادية حدوث تلك الظاهرة.

وتوصل فرويد إلى أن أساس الحياة هو الصراع، وقد أثبتنا ذلك فلسفيا قبل ذلك ودينيا كما هو فى الآية: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ (سورة البقرة: الآية ٢٥١) وقد أثبتناه اجتماعيا عند ابن خلدون والآن لنر أساسه النفسى، وجد فرويد أن هناك كثيراً من مظاهر العدوان الذى نشاهده قاسياً شديداً، سواء صدر عن الأفراد أو الجماعات، وهو عدوان لا يمكن أن نجد له مثيراً يبرره، ولا يوجد له ما يفسره إلا أن الإنسان فى سبيل الإبقاء علي حياته والحصول على ما يبغى فيها، لابد أن يعمل على تحطيم العقبات التى تواجهه، والتغلب على ما يقف دون وصوله إلى الأهداف التى يتطلع إليها.

إلى جانب هذا كان مما يجتذب انتباه فرويد باستمرار وجود عامل الصراع فى حياة الإنسان، حسبنا أن ننظر إلى العالم الذى نعيش فيه لحظات، حتى نرى كثيراً من مظاهر العراك والكفاح فى كافة النواحى، لكن فرويد لم يقتصر على تلك المشاهد الخارجية، بل تتبع أصول هذا النزاع فى أعماق النفس الإنسانية، واهتدى إلى وجود الصراع فى صميم التكوين العقلى للإنسان، وقرر أن أهم خصائص العقل هى الصراع الدائم الذى ينطوى عليه، وخاصة فى طبقاته العميقة التى أطلق عليها اسم اللاشعور، وارتأى أن الحياة فى صميمها ليست نزاعاً بين الفرد والفرد فحسب، أو بين الأمة والأمة فحسب، بل بين بعض الإنسان وبعضه الآخر، بين جانب من نفسه والجانب الآخر، ويمكن أن يعتبر حديثه عن طبيعة هذا النزاع كأنه البحث الذى قامت على أساسه نظريته فى التحليل النفسى؛ كما يمكن أن نؤكد أنه بالرغم من تحوّل آرائه وتطورها فقد بقيت نظريته من مطالعها حتى نهايتها رأياً اثنينيًا dualistic يقوم على التسليم بوجود طرفين أو جانبين يتنازعان نفس الإنسان.

لقد اعتقد فرويد أنّ الإنسان طوال حياته يتحرك وفقا لتاريخه السابق، من أشكال الحياة البدائية، ولا يزال يحمل خلال مراحل حياته ميلا إلى العودة إلى مراحل ما قبل الحياة أو الموت، هذا الميل يتمثل نفسيا فى الرغبة فى الموت، وقد تظهر تلك الرغبة مباشرة كما فى حالات الانتحار، أو بصورة غير مباشرة عندما يهوى بعض الأفراد هوايات مدمرة وقاتلة مثل: سباق السيارات، أو عمل الجنود المرتزقة، أو الأعمال المتهورة فى أنشطة تحمل فى طياتها مخاطر جسمية، أو إدمان الكحول والسجائر، وعموما فإن غريزة الحياة تتعارض مع غريزة الموت وتقف حيال تحقيقها، وفى الواقع نؤكد مرة ثانية على نقطة مهمة: إنّ هناك طاقة مرتبطة بكلتى الغريزتين «الحياة والموت»، فالطاقة التى تقود الإنسان عموما مصدرها الغرائز، هذه الطاقة النفسية بطبيعتها محدودة من حيث الكم بمعنى أن هناك كمًا معيّنًا ممكنًا فى أى وقت. وكما ذكرنا آنفا فإنّ موقع الغرائز موجود فى «الهو» ويحتوى الهو على طاقة تستولى عليها الأجزاء الأخرى من مكونات الشخصية: الأنا والأنا الأعلى، ويعتبر الهو المنبع الأصلى المسبب لنمو الشخصية.

دافعان لهما أهمية بالغة مطلوب أن يتغلب الإنسان عليهما، هما «دافع الجنس»، «ودافع العدوان»، وهما دافعان أساسيان عند الإنسان، ويعتبران جزءين من الوراثة كمظاهر لغريزة الحياة وغريزة الموت الموجودة فى «الهو»، من السهل اعتبار أن دافع الجنس له صلة بغريزة الحياة، وقد يكون من الصعب إدراك أن العدوان الموجه إلى الأشخاص والأشياء يكون مدفوعا بغريزة الموت، وأن رغبة الموت موجهة إلى النفس، وفى تلخيص توضيحى يمكننا القول بأن إهلاك أو تدمير الذات عادة ما يمنع بواسطة طاقة غريزة الحياة، فالشخص النموذجى لا يترك لنفسه العنان على الرغم من إلحاح غريزة الموت.

ولقد اكتفى فرويد فى الخمس العشرة أو العشرين السنة الأولى من أبحاثه بتصنيف عريض بسيط للميول الفطرية عند الانسان، فاصطنع المقابلة المأثورة التى قال بها الشاعر الألمانى «شيلر» ألا وهى المقابلة بين الجوع والحب، تلك المقابلة التى تذكرنا بما مر مثلها فى تفكير حجة الإسلام الغزالى عن شهوة البطن وشهوة الفرج، فقسم فرويد الدوافع النفسية للإنسان إلى مجموعتين: إحداهما هى المجموعة التى تهدف إلى الاحتفاظ ببقاء الفرد، والثانية هى المجموعة التى تهدف إلى بقاء النوع، وهذا تقسيم من الواضح أنه يقوم على أسس بيولوچية، وأطلق على الأولى اسم غرائز «الأنا»، وعلى الثانية اسم الغرائز الجنسية.

وكان فرويد مفكراً يتميز بالدقة والجرأة، وإذا به فى هذه النقطة لا يتردد فى تتبع الفرض الذى وضعه إلى نهايته، وإذا به يقول: إنه إذا كانت الغرائز تهدف إلى العودة بالكائن الحى إلى أحواله السابقة فلابد أن فى الإنسان نزعة تهدف إلى العودة به إلى الحالة السابقة لكل الأحوال، ألا وهى حالة المادة الجامدة، أى أن الموت هو غاية كل كائن حى، والحياة تؤدى آخر الأمر إلى الموت وتسعى إليه، والكائن الحى يسعى حثيثًا نحو السكون، ذلك السكون الكامل الذى ينتهى إليه إذا ما وصل إلى حالة المادة الجامدة، وربط هذا بعمليات الهدم والبناء فى الجسم وذهب إلى أن عملية الهدم هى التى تقرر مصير الكائن آخر الأمر.

-٦-

والإنسان عند سارتر يثبت وجوده عن طريق الفعل، فالفعل هو محاولة لتغيير الحالة الراهنة لتحقيق حالة أخرى مغايرة، ففيه إلغاء لشيء وإثبات لشيء آخر، وليس أى سلوك يسلكه الإنسان فعلاً، فقد نرى الكرسى يقع، أو إنساناً ينزلق، فهذا سلوك وليس فعلاً، لأن الفعل قدرة على تغيير أوضاع تؤثر فى عالم الموجودات، وقد يضيق نطاق الفعل وقد يتسع، قد يكون تحية عابرة، وقد يكون معركة تقتل فيها مدينة بأسرها، وسارتر لا يقيم قيمة الفعل بما يترتب عليه من نتائج، وإنما المهم عنده كما هوعند سابقه كانط أن يصدر الفعل عن حريتنا وعن إرادتنا، فالفعل الإنسانى يفترض الحرية وهو تعبير عنها، وينتهى سارتر إلى القول بأن الحرية ليست مجرد صفة للوجود الإنسانى، بل إنها قوام هذا الوجود، وقد يحاول الإنسان أن يهرب من حريته ومسئوليته، يحاول أن ينكر ذاته، ويرفض أنه موجود لذاته على حد تعبير سارتر، ويسعى لإيهام نفسه بأنه موضوع وشيء كباقى الأشياء، ولكن مثل هذا الشعور يسميه سارتر بخداع النفس أو سوء الطوية -self-deception-mauvaise foi-، ويذهب سارتر فى إثبات الحرية للذات الإنسانية إلى حد القول بأن الإنسان حتى فى حالة عدم وعية بحريته وتخليه عن إرادته فإنما يكون حراً، ذلك لأنه قد اختار عدم الاختيار، إنه الكائن المحكوم عليه بالحرية وهو لا يستطيع أن يهرب من حريته، لذلك يتسع مفهوم الحرية عند سارتر ليشمل الشعور والعاطفة بالإضافة إلى الفكر الواعى، وليس هناك شروط لتحديد أى الأفعال خير من غيره إلا مقدار صدورها عن حرية فاعلها، وليس هناك أسوأ من حالة النكوص عن المسئولية وتخلى الذات عن حريتها حين تقبل كل ما هو معطى لها جاهز، ولقد استطاع سارتر أن يوضح هذه النظريات من خلال أدبه الروائى والمسرحى، وليس أدل على ذلك مما ذهب إليه فى مسرحية الجلسة السرية Huit clos - No exit من افتراض ثلاث شخصيات قد تخلوا جميعاً عن حريتهم، وقبلوا أن يكونوا ما أراده لهم غيرهم، وهم بعد موتهم يواجهون ماضياً ثابتاً لا يمكن تغييره، لأنهم قبلوا أن يتحولوا إلى أشياء، وهم لذلك أنذال، أى: من ذلك الصنف

الذى قد غفل عن حريته وبعد فوات الأوان لا يستطيع أن يغير ما قد فاته، وعلى العكس من ذلك يصور فى شخصية أوريست فى مسرحية الذباب البطل الوجودى بالمعنى الأتم الذى يقبل أن يتحمل مسئولية فعله إلى النهاية وهو راض عن فعله مهما وصفه الآخرون، ذلك لأنه يدرك أنه حر، لأنه إنسان، وعليه أن يتحمل تبعات هذه الحرية لا يلقيها على إله وعلى قدر على نحو ما كانت تذهب الأسطورة اليونانية المستمدة منها الأحداث.

وإلى مثل هذه الدعوة تنتهى فلسفة ألبير كامى Albert Camus (1913-1960) فى التمرد، فالتمرد عند كامى تجربة فردية أقرب ما تكون إلى حالة القلق الصادر عن مواجهة عالم لا معنى له، عالم عبثى لا معقول، وقد استطاع كامى أن يقدم نماذج للتمرد الذى ينتهى إلى التدمير والعدمية فى شخصيات مسرحياته، ومن أوضحها شخصية مارتا فى مسرحية «سوء تفاهم Le malentendu وكاليجولا فى المسرحية التى اتخذت هذا الاسم، إن تمرد مارتا تمرد بسيط، فهى تعيش من العمل الممل بفندق بتشيكوسلوفاكيا، وهى تتمرد على حياة لا تستحق أن تعيشها، وتعرف أن الحياة يمكن أن تكون أجمل، فتتفق مع أمها على قتل بعض النزلاء، وتشاء المصادفة أن تقتل أخاها الذى جاء إلى الفندق متخفيا، وبعد الجريمة تتمسك مارتا بجريمتها، وتبررها بأنها قد فعلت ما كان يجب أن يعمل، أما كاليجولا فهى أيضاً شخصية إنسان عاش الجانب السلبى من تمرده، كانت سعادته فى حبه لأخته التى عاشرها معاشرة الأزواج، وتتحطم سعادته بموتها، ونتيجة لذلك ولأن العالم لا مبرر له ولا تفسير له وليس معقولاً فقد الأمل فى السعادة إذ ليس هناك إلا حقيقة واحدة هى لا معقولية العالم وعبثيته وعليه أن يقبل هذه اللا - معقولية، وتبدأ مهزلة أفعاله بالتجويع والقتل والاغتصاب، فيأتمر الشيوخ ويتفقوا على قتل الأمبراطور، فيسخر من تفكيرهم ومن ظنهم أن للعالم والحياة معنى، وأنه باختفاء كاليجولا، سوف ينتهى العبث، لكن «شيريا» المتمرد على الظلم يقدم صورة أخرى للتمرد مختلفة عن تمرد كاليجولا، ويتضح هذا حين يسأله كاليجولا عن أسباب تمرده، فيجيبه بأنه يعرف أن حرية الإنسان

قد تدعوه إلى أعـمال لا - معقولة، ولكنهـا ضرورية، ويرى أن اختفاء كـاليجولا من هذا النوع من الأفعال، إنه يشارك كاليجـولا رأيه فى لا - معقولية العالم، ولكنه يرى أن الإنسان شيء آخر غير العالم إذ له حرية، ويدرك كـاليجولا خطأه فى النهاية، فقد انتهى تمرده إلى الإخـفاق والسلبية، لأنه لم يحط بأبـعاد الحقيقـة ولم يحقق مفـهومه الصحيح، إن تجربة التمرد تضع الإنسان إزاء عـالم لا معنى له، غير أنه لا يظل سلبيا إزاء هذا العالم، وإنما يكتشف قيمته حين ينخرط فى تجربة التمرد، وقد نجح كامى فى إقامة نظريته الجمالية على أساس من فلسفته فى التمرد، ففى حضن التمرد تنشأ القيم كلها سواء كانت اجتماعية أو أخلاقية أو جمالية، والإنسان المتمرد بالأصالة فنان، لأن الفن كالتمرد لا يقبل الواقع، ويتلقاه بسلبية، ولا ينصرف عنه، وإنما هو علاقة جدلية بالواقع، إنه محاولة تحوير له وتضمينه أسلوبًا معينًا.

يتضح مما سبق أن أثر الاتجـاه الوجودى لا يسود فلسفة القرن العـشرين فحسب، بل يمتد فيلون أدبه ونقـده، ويعد جان بول سارتر على رأس مـدرسة فى النقد الأدبى استطاعت أن تحدد مـهمة الأدب ودوره فى التأثير على حرية الأفـراد وأودع كتابه (ما هو الأدب؟) تفرقته الحـاسمة بين فن الكتابة وسائر الفنون الأخـرى من شعر وتصوير وموسيقى، وعنده أن الشـاعر شأنه شأن المصور والموسيقى ينفعل بالكلمـة كما ينفعل المصور والموسـيقى باللون والصوت، لأنه لا يعـامل هذه الوسائط معـاملة الرموز بل معاملة الأشـياء، إن الشاعر ومـثله المصور والموسيقى لا يـبغى أن يدرك ما وراء مادته الوسـيطة من معـان، أما الكـاتب فهـو على العكس من كل هؤلاء، عليـه أن يختـار موقفا محـددًا يلتزم فيه بقضية معينة، إنه يؤثر عـلى إرادة الآخرين وحريتهم، كذلك عنى سارتر فى مقـالاته النقدية بتقييم أعمـال مشاهير أدباء عصره، فـعنى عناية خاصة بوليم فوكنر وفرنسوا مورياك وجون دوس باسوس والبير كامى وفرانس كافكا والشاعر بودلير والمسرحى جان جينيه، غـير أنه مما لاشك فيه أن آراءه فى الأدب والنقد ليست فى الواقع بآراء مستقلة عن نظرياته فى علم الجمـال، وإن ما يحتاج لعناية خاصة هو اكتشاف أوجه الارتباط بين هذه الآراء فى النقد الأدبى وبين نظرياته فى الفلسفة بعامة وعلم الجمال بوجه خاص.

ولعل مما يوضح هذا الارتباط تحليله لأدب الروائى الأمريكى جون دوس باسوس John Dos Passos.

ولقد قدم جون دوس باسوس أهم إنتاجه الأدبى خلال الحرب العالمية الأولى، وكان هذا الإنتاج الأدبى نصب عينى سارتر حين كان بصدد كتابة ثلاثيته «دروب الحرية» إبان الحرب العالمية الثانية، واكتشف سارتر أصالة دوس باسوس وتجديده فى الرواية، ورأى الثورة التى أتى بها هذا الفن، إنها تتلخص فى تشبيه فن الرواية بالمرآة، يقول: إن الرواية مرآة أو مجرد انعكاس Reflexion يقتصر على أن يرينا الأشياء ولا يحمل نفسه طاقة تفسيرها أو التعليق عليها، والمؤلف كذلك ليس من مهمته تفسيرها أو التعليق عليها، ذلك لأنه لا يبغى ربط الأحداث ولا تنظيمها وإنما مجرد تقديمها، ولذلك لا يعنى دوس باسوس بتقديم ما يمكن أن ينطبق على جميع الناس، بل على العكس من ذلك يعنيه التفرد والسمات الخاصة الفردية فى بابها، ذلك لأن الحرية هى السمة الوحيدة للشخصية.

ويستخلص سارتر من فن دوس باسوس تصوراً جديداً للرواية، لأنه حين يشبه الرواية بمرآة يترتب على ذلك أن المرآة سطح بلا أعماق، وكل ما تقدمه الرواية هو مجرد انعكاس وتتابع للأشياء والأحداث، وليس على المؤلف أن يفسر أو يقنن أو يعلق، لأنه ليس ثمة خطة مسبقة يرتب المؤلف عليها الأحداث، وإنما تترى الأحداث وتتوالى كما تتوالى حالات الوعى فى شعور الإنسان بغير أن نفترض وراء الوعى conscience ذاتًا Ego، قائمة بنفسها، على هذا النحو يستعين سارتر بفن الرواية الحديثة ليفسر فلسفته فى الوعى.

ولقد كان محور فلسفة سارتر فى الوعى هو رفضه ما قد ذهبت إليه الفلسفة التقليدية من ديكارت إلى هوسرل من القول بوجود الذات L'Ego (The self)، كتركيب سابق على الوعى، وقد كانت هذه هى القضية التى أثارها فى

مؤلفه ترنسندنتالية الأنا، فمنهج سارتر الفينومينولوجي يبين استحالة تجاوز الفكر المعطى له مباشرة من الوعي، أي: استحالة اجتياز حالات الوعي إلى القول بوجود ذات قائمة وراءه، وإلى مثل هذا المعنى ذهب جون جوس باسوس حين أنكر على المؤلف فى الرواية أن يفترض تركيبا مسبقاً لما يعرضه من أحداث.

والخلاصة أن رفض سارتر إثبات وجود الذات وراء الوعى هو ثورة وانقلاب يقابله فى الأدب ذلك الانقلاب الذى أتى به جون دوس فى الرواية الأمريكية.

ولأن الوعى عند سارتر هو ما ليس هو، أى: مالا يثبت أو يجمد على حال واحدة، فإن أقرب شيء يشير إليه هو ذلك الوجود الذى يتجاوز ثبات الواقع وجموده، إنه وجود المتخيل، فتعلق الوعى يمثل حجر الزاوية فى فلسفة سارتر الجمالية.

والواقع أن اهتمام سارتر بحياة الخيال عند الإنسان إنما يرجع إلى أن الخيال حين يباعد بين الإنسان وبين عالم الواقع، إنما يكشف عن عالم آخر تتمثل فيه الحرية بأكمل درجاتها، فوظيفة الخيال عند الإنسان تتلخص فى أنه يقدم عالمًا بديلاً للعالم الواقعى، ولذلك يرى سارتر فى الخيال قدرة على نفى الواقع، وهى القدرة الأساسية التى تميز الوعى عند الإنسان، فما قدمه فى مؤلفه الخيال من آراء عن الوعى إنما تمثل مقدمة أساسية لما قدمه بعد ذلك فى كتابه الرئيسى «الوجود والعدم».

ولقد كانت أول عناية سارتر بالخيال فى مؤلفه «الخيال» عام ١٩٣٦ l'imagination، وقد وجه فى هذا الكتاب نقده للنظريات السيكولوجية، وفضل عليها منهج هوسرل الفينومينولوجي الذى وضح فيها أنه لابد للخيال من أن يتعلق بموضوع، لقد كتب سارتر عن الوجودية باعتبارها «مذهبا إنسانيا»، وأوضح أن القضية المشتركة لدى كل الوجوديين هو الاعتقاد فى أن الوجود يسبق الماهية، وأن المرء حر، فهو يوجد أولا، ثم يكون نفسه باختياره للفعل، إلا أن هيدجر كتب بعد ذلك بعامين «رسالة عن المذهب الإنسانى Letter on Humanism متنصلا فيها بوضوح من سارتر

ومن الوجودية، ويمكن إرجاع موقف هديجر هذا ليس فقط لاختلافه عن سارتر، وإنما للتغيير الذى طرأ فى فكره هو ذاته فى اتجاه يبعد به عن الوجودية متجها إلى ما يمكن أن نسميه فلسفة الوجود العام.

لقد انصب اهتمام سارتر على الإنسان وعالمه، رافضا الثنائيات القديمة القائمة بين جسم وعقل، بين عقل ومادة، بين ضرورة فيزيائية وإرادة حرة، بين واقع وظاهر، على أساس أنها كلها تمثل كلا واحداً.

إن سارتر يهتم مثله فى ذلك مثل ميرلوبونتى بالإجابة عن السؤال: كيف نصف التفاعل بين الإنسان والعالم، بين الوجود لذاته والوجود فى ذاته؟ وهو جوهر مشكلة الحرية، فإذا كان الناس يتصرفون بناء على بنية العالم، فما مصير حريتهم؟ وهى تلك الخاصية المميزة لهم عن الوجودات فى ذاتها أو الوجودات غير الواعية.

وتقترن الحرية عند سارتر بالقلق، فالإنسان يخلق قيمه الخاصة، ويواجه مواقفه دون سند، لهذا يشعر بالهجر الذى يؤدى إلى القلق، ومن الأسباب المؤدية إلى القلق أيضا الإحساس بالالتزام، ليس أمام النفس فحسب، وإنما أيضا أمام الآخرين، فالحياة تبدأ عندما يدرك الإنسان وحدته وعزلته وأنه يصنع مصيره بيده، والحرية عند سارتر ليست الحرية المجانية التى تبعث على الغثيان وإنما هى الحرية الملزمة، فعدم الالتزام يجعل الحرية تفقد أهم مقوماتها، والواقع أن سارتر قيد الحرية بالالتزام والمسئولية بالإضافة إلى اختيار الذات لنفسها وللآخرين.

تلك هى التجربة الحية أو الموقف النهائى الملموس الذى عاناه سارتر بنفسه، فدفعه إلى القول بالحرية المطلقة التى تنشأ فى مواقف الجبر والقهر، وهى مواقف ليست مفروضة علينا، وليس فى مقدورنا تغييرها، كما تصورها يسبرز أن تكون، بل هى - عند سارتر - مواقف يعانى فيها الإنسان حريته من أجل أن يعمل على تغييرها والتحرر منها، فالذى يرضى بالموقف الحاسم على أنه مقدر ومكتوب، هو العبد، والإنسان لن يكون نفسه إلا بالحرية الملتزمة التى يكون بها مسئولا، لا عن جماعته فقط بل عن البشر أجمعين.

لكن مـا النتيـجـة؟ النتيـجـة هى: أنه مادامت «كل المواقـف المعقـدة التي تربط الموجودات الإنـسانية بعـضهـا ببعض، مـا هى إلا تنويعات على هذين المـوقفين (أى السادية والماسوشـية) وموقف «الكره»؛ فما من مخـرج هناك من دائرة الاخفاق، هذا من ناحـية، ومن نـاحيـة أخرى يجـب على الإنسان أن «يلتـزم»، أو أن ينغـمس فى موقف من هذين الموقفين؛ لأن حـقيقته تقوم فى مثل هذا «الالـتزام» فحسب، وعلى هذا، فبـعد إخـفاق كل محـاولة «لا تبقى للمـوجود لذاته سـوى أن يعود إلى داخل الدائرة وأن يتأرجح وأن يتقلب إلى مالا نهـاية من موقف إلى آخر من هذين الموقفين ولذلك فـإن سارتر لا يمكن أن يـدعى أن فلسفـته فـى الحرية، فلسـفة تـرنسندنتاليـة أنطولوجيـة، وإنما هو يزعم أن فلسفتـه - على العكس من فلسفة هيـدجر (الذى ظل تحليله الوجودى فى حدود الأنطولوجيا الخـاصة) - «مذهب»، أى مذهب وجودى، أى: وجهة نظر عامة Weltanschauung تشتمل على موقف محدد من الحياة والعالم، وتتضمن أخلاقا محددة ومذهبا فى الفعل.

آمون هو الأول،
والكون هو الثانى،
والإنسان هو الثالث.

آمون واحد،
والكون واحد،
ولهذا فإن الإنسان كالكون؛
لأنه كله خلق من أجزاء متعددة.
الخالق صنع الإنسان؛
ليشرف معه،
فإذا قبل الإنسان هذا الدور كاملا،
فإنه سيصبح وسيلة لنشر النظام فى
الكون.

يمكن للإنسان أن يعرف نفسه.
ولهذا فإنه سيعرف الكون؛
ويبدأ فى إدراك أنه صورة
لآمون وللكون.
إنه يختلف عن المخلوقات الحية الأخرى؛
لأنه يحمل الفكر؛
وعن طريق الفكر يمكن له أن يجتمع مع
الكون،
الذى هو الثانى بعد آمون.
وأنه بواسطة الفكر،
يمكن له معرفة آمون.
الإله الواحد.

الجسم الإنسانى يحتوى على فكر خالص،
كما لو كان يتضمن حديقة داخلية،

تأوية وتحمية،
حتى يمكن له الحياة فى سلام.

الإنسان يحمل هذه الطبيعة الثنائية
فى جسده.
وأن جسده معرض للفناء،
وأن فكره لا يفنى.

الإنسان مبجّل دائمًا فى السماء،
ولكنه ولد عبدًا للقضاء والقدر.
إنه مزدوج الجنس...

مثل أبيه المزدوج الجنس.
إنه ساهد،
كمثل والده الساهد.
لا تزال الشهوات الجسدية تسيطر عليه،
وأنه صريع النسيان.
الإنسان هو الذى يحمل طبيعة
مزدوجة من بين الموجدات التى لها
روح.
جزء منه - الذى يسمى «صورة آمون»
هو كل لا ينقسم.
روحىّ وخالد.
والجزء الآخر خلق من المواد الأربع.

واحد أتى من الفكر الأول،
يحمل قوة الخالق،
ويمكن له أن يعرف آمون.
والآخر وضع فى الإنسان
عن طريق دوران السماوات.
الإنسان أكثر المخلوقات قداسة،
ولا يقبل آمون مساعدة من أى مخلوق
سوى الإنسان،
متحدثا معه فى أحلام الليل،
مبينا المستقبل له،
فى تحليق الطيور،
وفى جوف الحيوان،
وفى همسات السنديان.
جميع الكائنات الحية الأخرى،

يقم فيها جزء فقط من الكون:
الأسماك في الماء،
والحيوان على الأرض،
والطيور في الهواء.
يحمل الإنسان كل هذه العناصر،
ويدرك أيضًا السماوات،
وذلك عن طريق بصيرته.

يمكن القول دون تردد:
المخلوق الإنسانى هو فوق ملائكة السماء،
أو على الأقل مساوٍ لهم؛
لأن الملائكة لا يريدون إطلاقًا الخروج عن حدود دوائرهم.
ويهبطون على الأرض.
لكن الإنسان يمكن له الصعود إلى السماء،
كما يمكنه - زيادة على ذلك -
القيام به دون مغادرة الأرض.
وتستطيع قدرته الإحاطة بالمساحات
الشاسعة.

بمشيئة آمون،
جمع الكائن الإنسانى بين الخلود والفناء.
عظيم ذلك الذى هو الخلود الصافى.
الإنسان روعة،
يستحق التقدير والاحترام.
إنه يحمل صفة من صفات الملائكة،
كما لو أنه واحد منهم؛
لأنه يعرف أن أصله من المنبع نفسه.

إنه يرفع عينيه - في احترام - إلى
السماء فوقه،
ويلازم الأرض تحته.
إنه كُرِّم بهذا الوجود الوسط.

إنه يحب كل ما هو أدنى منه،
ومحبوب من كل ما هو أعلى منه.
وما دام واثقا من إلهه،
فإنه خلع طبيعته الفردية البشرية.
له مدخل إلى كل شيء.
حدّة فكره
تصلُ إلى أعماق البحر.
ليست السماء بعيدة جداً
عن متناول عقله.
فطنته السريعة تنفذ إلى العناصر.
الهواء لا يمكن أن يصيب نظرته
العقلية بالعمى بضبابه الكثيف.
صعوبات الأرض لا تعوقه.
الماء العميق لا يمكن أن يلوث نظرته.
الإنسان هو كل شيء.
الإنسان في كل مكان.

لا يتلقى الإنسان فقط النور من الحياة الخالدة،
وإنما يعطي أيضًا النور.
إنه لا يصعد إلى الملائكة،

وإنما يكوّن الملائكة أيضًا.
وكما أن الروح داخل الإنسان
قد خلقها آمون على صورته،
فكذلك نحن على الأرض صنعنا
الملائكة على صورة إنسانية.
أليس هذا جديراً بالإعجاب؟
يوجد - إذن - هذا الثلاثى:
آمون، والكون، والإنسان.
جمع آمون الكون.
الكون ابن آمون.
الإنسان ابن الكون.
وابن ابن آمون، كما يقال.

آمون لا يتجاهل الإنسان،
وإنما يعلمه العلم بتمامه،
كأنه يود أن يعرفه الإنسان معرفة
كاملة،
ولهذا فإن هدف الإنسان وخلاصه
هو الرقى إلى السماء،
ومعرفة آمون(٧).

ميلتون: الفردوس المفقود:

وهكذا سرعان ما قهر آدمُ
الشكوكَ التى كانت نشبت فى قلبه، وغدا الآن
مدفوعًا، دون أن يُذْنِب، بالرغبة فى معرفة
ما قد يشغل باله عن قريب، آلا وهو كيف نشأ

هذا العالم المرئى بأرضه وسمائه أولَ مرة،
ومتى خُلق، ومِمَّ خُلق، ولأىّ سببٍ من الأسباب،
وماذا حدثَ داخلَ جنّاتِ عدن أوْ خارجَها
قبل عهده بالذاكرة، مثل شخصٍ ما كاد يطفئ غُلّتَهُ
حتى عاد يتطلّعُ إلى النهر الجارى
إذ ألْهبَتْ تمتماتُه السائلةُ عطَشَه من جديد(٨)،

ترجمة د/ محمد محمد عنانى

وحاضرٌ أبداً) إلى كلمته بصوت مسموع:
فَلْنَصنَعْ الآنَ الإنسانَ على صُورتنا، الإنسان
على مِثالنا، ولْتَجْعَلْ البشرَ أسياداً
للأسماك والطيور فى البحر والهواء
وللحيوان فى الحقول، وللأرض كلها
وكل زاحفٍ يزحفُ فوقَ الترابِ، وما إن قال كُنْ
حتى كُنْتَ يا آدم! لقد صَوَّرَكَ أيُّها الإنسانُ
يا ترابَ الأرضِ، ونَفَثَ فى فَتْحَتَىْ أنفك
أنفاسَ الحياة؛ فَعَلَى صُورَتِه هو
خَلَقَكَ، فى صُورَةِ الإله
الصريحة فأصبحتَ نَفْساً حيَّة.
خَلَقَكَ ذَكَراً، ولكنه خَلَقَ زَوْجَكَ(٩)

الفردوس المفقود – ميلتون – ترجمة د/ محمد محمد عنانى

وقال شوقى:

ضُمِّى قِناعَك يا سُعـادُ ، أوِ ارفَعِى ... هذى المَحـاسِنُ مـا خُلِقنَ لبُرْقُعِ
الضَّاحِياتُ ، الضَّاحِكاتُ ، وَدونَها ... سِتْرُ الجَلالِ ، وبُعْدُ شَأوِ المَطْلَعِ
يا دُمْيَةً لا يُسْتَزادُ جَمالُها ... زِيديه حُسْنَ المُحْسِنِ المُتَبَرِّعِ
ماذا عَلى سُلْطانِه مِنْ وَقْفَةٍ ... لِلضَّارِعِينَ ، وعَطْفَةٍ لِلْخُشَّعِ ؟
بَلْ ما يَضُرُّكِ لَوْ سَمَحْتِ بِجَلْوَةٍ ؟ ... إنَّ العَروسَ كَثيرَةُ المُتَطَلَّعِ
لَيسَ الحِجابُ لِمَنْ يَعِزُّ مَنالُهُ ... إنَّ الحِجابَ لِهَيِّنٍ لَمْ يُمْنَعِ
أنْتِ الَّتى اتَّخَذَ الجَمالُ لِعِزِّهِ ... مِنْ مَظْهَرٍ ، ولِسِرِّهِ مِن مَوْضِعِ
وهُوَ الصَّناعُ ، يَصوغُ كُلَّ دَقيقَةٍ ... وأدَقُّ مِنْكِ بَنانَهُ لَمْ تَصْنَعِ
لَمَسَتْكِ راحَتُهُ ، ومَسَّكِ روحُهُ ... فَأتى البَديعُ عَلى مِثالِ المُبْدِعِ
اللهَ فى الأحْبارِ : مِنْ مُتَهالِكٍ ... نِضْوٍ ، ومُهْتوكِ المُسوحِ مُصَرَّعِ
مِنْ كُلِّ غاوٍ فى طَوِيَّةِ راشِدٍ ... عاصى الظَّواهِرِ فى سَريرَةِ طَيِّعِ
يَتَوَهَّجونَ ويَطْفَأونَ ، كَأنَّهُمْ ... سُرُجٌ بِمُعْتَرَكِ الرِّياحِ الأرْبَعِ
عَلِموا ، فضاقَ بِهِمْ وشَقَّ طَريقُهُمْ ... والجاهلونَ عَلى الطَّريقِ المَهْيَعِ
ذَهَبَ (ابنُ سينا)، لَمْ يَفُزْ بِكِ ساعَةً ... وتَوَلَّتِ الحُكَماءُ ، لَمْ تَتَمَتَّعِ
هذا مَقامٌ : كُلُّ عِزٍّ دونَهُ ... شَمْسُ النَّهارِ بِمِثْلِه لَمْ تَطْمَعِ
(فَمُحَمَّدٌ) لَكِ و(المَسيحُ) تَرَجَّلا ... وتَرَجَّلَتْ شَمْسُ النَّهارِ (لِيُوشَعِ)
ما بالُ (أحْمَدَ) عَيَّ عَنْكِ بَيانُهُ ؟ ... بَلْ ما (لِعيسى) لَمْ يَقُلْ أوْ يَدَعِ ؟
ولِسانُ (موسى) انْحَلَّ ؛ إلا عُقْدَةً ... مِنْ جانِبَيْكِ ، عِلاجُها لَمْ يَنْجَعِ ؟
لَمّا حَلَلْتِ (بِآدَمٍ) حَلَّ الحِبا ... ومَشى عَلى المَلأ السُّجودِ الرُّكَّعِ
وأرى النُّبُوَّةَ فى ذَراكِ تَكَرَّمَتْ ... فى (يوسُفٍ)، وتَكَلَّمَتْ فى المُرْضَعِ

وسَقَتْ (قريش) عَلى لِسانِ (مُحمدٍ) بالْبــــابِلِيِّ مِنَ البَيـــانِ الْمُمْتِع

ومَشَتْ (بموسى) فـى الظَّلامِ مُشَرَّدًا وحَدَتْهُ فـى قُلَلِ الجِبـــالِ الـلُّمَّع

حتّى إذا طُوِيَتْ وَرِثْتِ خِلالَهـــا رُفِعَ الـــرَّحِيــقُ وسِرُّه لـــم يُرْفَع

قَسَمتْ مَنـازِلَك الحُظـوظُ : فَمَنْزِلا أتْرَعْنَ مِنْكِ ، ومَنْزِلا لَمْ تُتْرِعِ

وخَلِيَّةً بِالـنَّحل مِنْكِ عَميــــرةً وخـلـيَّةً مَعْمـــــورةً (بـالـتُّبَّع)

وحَظيـــرةً قَدْ أودعَتْ غُرَرَ الدُّمَى وحَظـيـــــرَةً مَحْرومَةً لم تـودعَ

نَظَرَ (الرئـيس) إلى كَمــــالِك نَظْرَةً لَمْ تَخْلُ مِنْ بَصَرِ اللَّبـــيبِ الأرْوَع

فَرآه مَنْزِلَةً تَعـــــرَّضَ دُونَهــــا قِصَرُ الحَياةِ ، وحـالَ وَشْكُ الْمَصْرَع

لولا كـــمـالُكِ فـى (الرئيسِ) ومِثْلِه لَمْ تَحْسُنِ الدُّنْيـــا ، ولَمْ تَتَرَعْرَع

اللهُ ثَبَّتَ أرضَهُ بِدَعـــــائـمٍ هُمْ حـائطُ الـدُّنْيا ، ورُكْنُ الْمَجْمَع

لَوْ أنَّ كُلَّ أخِي يَراعٍ بــــالِغ شَأوَ (الرئيس) وكُلَّ صـاحِبِ مِبْضَع

ذَهَبَ الكَمـال سُدًى ، وضاع مَحَلُّهُ فى الـعـــالَمِ الْمُتَفــاوِتِ الْمُتَنَوِّع

* * *

يـــا نَفْسُ مِثْلُ الـــشَّمْس أنتِ أشِعَّةٌ فــى عـــــامِرٍ ، وأشِعَّةٌ فـى بَلْقَع

فَإذا طَوى الله الــنَّهــــارَ تَراجَعَتْ شَتَّى الأشِعَّة ، فَالْتَقَتْ فـى الْمَرْجِع

لمــا نُعِيتِ إلـى الْمَنـازِلِ غُودِرَتْ دَكًا ، ومِثْلُكِ فى الْمَنازِلِ مـــا نُعى

ضَجَّتْ عَلَيْكِ مَعـــالِمًا ومَعـــاهِدًا وبكَتْ فِراقَكِ بِالدُّمـــوعِ الـهُمَّع

آذَنْتِهـــا بِنَوًى ، فَقـــالَتْ : لَيْتَ لَمْ تَصِلِ الْحِبـالَ ، ولَيْتَهـــا لَمْ تَقْطَع

ورِداءَ جُثْمـــــانٍ لَـبِسْتِ مُرَقَّمٍ بِيَدِ الشَّبـــابِ عَلـى الْمَشـــيبِ مُرَقَّع

كَمْ بِنْتِ فـيه ، وكَمْ خَفِيتِ ، كَـأنَّهُ ثَوْبُ الْمُمَثِّلِ ، أو لِبــاسُ الْمُرَقَّع ؟

أسَئِمتِ مِـن دِيبــــاجِه ، فَنَزَعْته ؟ والخَزُّ أكْفـــــانٌ إذا لَمْ يُنْزَع

فَزِعَتْ ومـا خَفِيَتْ عَلَيْهـا غـايَةٌ	لَكِنَّ مَنْ يَرِدِ الْقِيـامَةَ يَفْزَعِ
ضَرَعَتْ بِأدْمُعِها إلَيْكِ ، ومـا دَرَتْ	أنَّ السَّفِـينَةَ أقْلَعَتْ فى الأدْمُعِ
أنْتِ الوَفِيَّةُ ، لا الذِّمـامُ لَدَيْكِ مَذْ	مُومٌ ، ولا عَهْدُ الهَوى بِمُضَيَّعِ
أزْمَعْتِ ، فَانْهَلَّتْ دُمُـوعُكِ رِقَّةً	ولَوِ اسْتَطَعْتِ إقَـامَةً لم تُزْمِعِى
بـانَ الأحِبَّةُ يَوْمَ بَيْنِكِ كُلُّهُمُ	وذَهَبْتِ بِالْمـاضى وبِالْمُتَوَقَّعِ[١٠]

صلاح عبد الصبور: الظل والصليب[١١]:

-١-

هذا زمانُ السأمْ

نفخُ الأراجيلِ سأمْ

دبيبُ فخذِ امرأةٍ ما بَيْنَ إليتىْ رَجُلْ...

سأمْ

لا عمقَ للألَمْ

لأنه كالزيتِ فوقَ صفحةِ السأمْ

لا طعمَ للندَمْ

لأنهمْ لا يَحْمِلونَ الوزرَ إلا لحظة...

ويهبطُ السأم

إنسانُ هذا العصرِ سَيِّدُ الحياه

لأنهُ يعيشُها سأم...

يَزْنى بها سأم...

يَموتُها سأم...

يَغْسِلُهمْ من رأسِهِمْ إلى القَدَمْ

طهارةٌ بيضاءَ تنبتُ القبورَ فى مَغاوِرِ النَدَم
نَدفِنُ فيها جُثَثُ الأفكارِ والأحزانِ، مِنْ
تُرابِها. . .

يقومُ هيكلُ الإنسانْ
إنسانُ هذا العصر والأوانْ
«أنا رَجَعْتُ من بحارِ الفكرِ دونَ فكْر
قابلنى الفكْرُ، ولكنى رَجَعْتُ دونَ فكر
أنا رجعتُ من بحارِ المَوْتِ دونَ مَوْت
حين أتانى الموتُ، لم يَجِدْ لدىّ ما يُميتُهُ،
وعُدْتُ دونَ موت

أنا الذى أحيا بلا أبعادْ
أنا الذى أحيا بلا آمادْ
أنا الذى أحيا بلا أمجادْ
أنا الذى أحيا بلا ظلٍ. . . بلا صليبْ
الظِّلُ لصٌ يسرقُ السعادَهْ
ومَنْ يعِشْ بظِلِهِ يمشى إلى الصليبِ، فى نهايَة
الطَريقِ
يَصْلُبُهُ حُزْنُهُ، تُسْمَلُ عيناهُ بلا بَريق
يا شجرَ الصفصافِ: إنّ ألفَ غُصْنٍ من غصونكَ
الكثيفهْ
تنبتُ فى الصحراءِ لوْ سكبتُ دمعتين
تصلِبُنى يا شَجَرَ الصفصافِ لَوْ فكرتْ
تصلبنى يا شجر الصفصاف لو ذَكَّرْتْ

تصلبنى يا شجر الصفصاف لو حَمَلْتُ ظِلّى فوق

كتِفى، وانطلقت

وانكَسَرْت

أو انتصَرْت

لست أدرى لماذا - لماذا -

«لست أدرى لماذا

تطير روحى المرَّة

بجناحِ قلقٍ مجنون فوق البحر.

وكلٌّ غالٍ عليًا

يطويه حبى طيًا

بجناح الرعب، فوق الموج. لم ذا؟ ما السرّ؟

فِكْرى طائرُ نَوْرس،

تذروه الريحُ بكلّ سماء

ويميلُ يميلُ مع الأنواء

فكرى طائرُ نورس.

سكرانُ بالشمس

نشوانُ بالحريّة

تدفعهُ الفطرة، فى هذا الأفق، غير المحدود

ونسمة الصيف

فوق المياه الشُقْر

تحملُهُ فى لطفٍ، بين الكرى والصحو

وقد يصيحُ بحزن

فيفْزعُ الملاحُ

للريح يُسلّم أمرهُ، فتارةً يعلو، وتارةً يهبط

ويرفعُ الجناحْ
يَدْمَى من الجراحْ
ويُطلق الصياح
فيجفلُ الملاّح
لست أدرى لماذا
تطيرُ روحى المرّة
بجناح قلق مجنون فوق البحر
وكل غال غليا
يطويه حبى طيّا
بجناح الرعب، فوق الموج، لم ذا؟ ما السرّ؟»(١٢).

«الأثير» - مالارميه:

فى الأثير الأبدى تناقضٌ قرير
يُرهقُ، مع أنه جميلٌ مُدِلٌّ كالزهور
والشاعر العاجز يلعن عبقريّته
عبر صحراء قاحلةٍ من الآلام
هاربٌ، عينُه مغمضة، أحسُّ أنه يرنو
بقوة تبكيت الضمير الهائلة،
تَسفُّ وتُعفِّره
فإلى أين الهرب يا نفسىَ الفارغة؟
ويا له من ليل دامسٍ حائر.
ولتُرْمَ الخِرقُ، لترمَ على هذه الإهانة المثيرة.
اصعَدْ وانبعثْ أيها الضباب
واسكب رمادك الرتيب بخرق
وأسمال من الغمام والغيوم فى السحب

والتى ستُغرقُها المستنقعاتُ المتجهمة فى فصول الخريف
وابْتَنِ سقفًا كبيراً من الصمت
وأنت اخرجْ من المستنقع اللَّيتينىّ الذى يهب النسيان
والتقط الكأسَ والقصباتِ الشَاحبة.
ويا أيها السَّأمُ العزيز
لكى نشدَّ بيدٍ لا تتعبُ
الثقوبَ الكبرى التى تحدثها الطيور.
مداخنُ المنازلِ الحزينة
تنفضُ الدخانَ، وتتساقط قذارةُ الدخان
كمثل سجنٍ تائه، يطفئ فى زخاته السوداء
الشمس المائتة الصفراء على الأفق
السماءُ ماتتْ، وإليكِ أسعى أيتها المادة
فامنحينى نسيانَ المثال القاسى والخطيئة.
أَعطِ هذا الشهيدَ الذى أتى ليضطجع
فى المقام الذى تضطجعُ فيه البهائمُ الإنسانية
لأننى أريد ذلك، ولأنّ دماغىَ الفارغ
كقارورة مساحيق مرميّة عند قدَمَىْ الجدار
لم يَعُدْ لديه القدرةُ على إغواء الفكرة المعولة
ولذلك أريد أن أتثاءب وأن أسعى إلى موتٍ غامض.
الأثير ينتصر عبثًا وإنى أسمعه يغنّى
فى الأجراس وروحى تنقل صداه
لكى يضاعف من خوفى
ومِن ذلك المعدن الحى ، تخرجُ الصلواتُ والتهاليل الزرقاء
إنه يجرى ويسير فى الضباب القديم

ويجتاز احتضاركَ الموروثَ كالسيفِ الذى لا يَنبو
وأين المَهْرَبُ فى الثورة اللامجدية والتائهة
إننى مسكونٌ بالأثير، الأثير، الأثير[١٣].

الفصل الثانى

مفهوم الإنسان فى النظرية المثالية / الرومانسية

لو كـان لى قـدرة رب مـجـيـد   خلقت هـذا الكون خلقًا جـديد
يكون فـيـه غـيـر دنيـا الأسى   دنيـا يعـيش الحـر فـيـها سـعـيـد

«رباعيات الخيام»



-١-

إنه (الإنسان) يختلف عن المخلوقات الحية الأخرى؛
لأنه يحمل الفكر،
وعن طريق الفكر يمكن له أن يجتمع مع
الكون،
الذى هو الثانى بعد آمون.
وإنه بواسطة الفكر،
يمكن له معرفة آمون،
الإلة الواحد.
ولكنه طريق صعب بالنسبة للروح
أن تغادر الجسد،
وتكون الخطوة الأولى للروح
هى أن تدخل فى صراع مع نفسها
مثيرة حربا داخلية.
إنه صراع الواحدة ضد الثنائية؛
فجانب يسعى إلى الوحدة،
وآخر يسعى إلى التقسيم[1].

إنّ الدور الأساسى الذى قام به ديكارت فى تاريخ الميتافيزيقا الغربية يتمثل فى
ـه لم يعد ينظر إلى الإنسان كما كان ينظر إليه فلاسفة العصور الوسطى، على أنه
خلوق، يتلقى اليقين من عل، من الله، بل أصبح الإنسان - فى نظره - ذاتا تهب

الحقيـقة لكل شيء، فهو مقر الحـقيقة واليقين وهذه النظرة إلى ديكارت ليـست وقفا على هيدجر وحـده، فقد سبـقه إليها - كمـا أشار هو نفسه - هيجـل عندما قال عن ديكارت فى «محاضراته عن تاريخ الفلسفـة»: «الآن وقد وصلنا لأول مرة إلى فلسفة العالم الجديد والتى تبدأ بديكارت، فمعه ندلف إلى فلسـفة تقف على قدميها، فلسفة تدرك أنها تأتى مـن العقل، وهذا الإدراك أو الوعى بالذات ما هـو الا لحظة جوهرية للحق أو الحقيـقى، فهناك نستطيع أن نقول بحق: إننا مع أنفسنا، ونسـتطيع أخيرا أن نصـيح، مثلمـا يفعـل البحـار بعد رحلة طويـلة فى بخر هائج: الأرض. . . والمبـدأ الأساسى فى هذه الفترة الجديدة هو الفكر، هو التفكير الذى ينبثق من ذاته»[٢].

وبهذا صار الإنسان كما يقول (توت) أو تحوتى:

بفضلك
صُبّور شكل فى داخلى -
لم يصنع من المادة -
تخلل إلى جسد لا يفنى.
لقد ولدت من جديد فى فكر،
وشكل جسمانى
كان قد تركنى.
لم أعد مادة
محسوسة ملونة،
مع أبعاد خاصة.
أنا بعيد عن كل ما يُرى
بكل بصر جسمانى.
لم أعد مرئيا
لمثل هذه العيون.
أنا وسيلتك.

الفكر وهو وتَرُك،
وحكمتك تقطتف موسيقى منى
أغنى أغنية من روحى؛
لأن حبك نالنى.
لقد صنعت منى مخلوقا جديدا،
ولم أعد بعد أرى بعين جسمانية،
ولكن مشاهدة بالفكر.

(تحوتى ص ١٨٧ - ١٨٨)

والصراع الانسانى والمحاولات الانسانية حركتها رغبة فى تحويل وضعنا الأونطيقى (التجريبى) وجعله وضعا أقل إمكانا ونقصا، وانتقالنا من الشىء إلى الشخص، ومن الشخص إلى المطلق، ومن الحالة إلى الفعل، دليل على تناهينا وشوقنا إلى اللامتناهى، فضلا عن أن التطور أو النمو الشخصى يحدث فى الزمان، الذى ما هو إلا أداة وضعت تحت تصرفنا من أجل أن نحول الحالات السطحية للوعى إلى حقيقة عينية مشخصة متكاملة، إننا نعيش فى الزمان لكن صوب السرمدية، فزمانيتنا لا تكفى بل السرمدية هى التى تحثنا على أن نتزع نحو الفعل الخالص المحض والوجود المطلق.

درس أفلاطون النفس الإنسانية وله فيها آراء تعتبر الأساس للمذهب المثالى. فيقول: النفس الإنسانية كنفس العالم هى علة حركته؛ ولها اتصال بالمثل واتصال بعالم الحس، وهى تنقسم إلي قسمين: الجزء الأعلى أو الأرقى وبه العقل، وهو الذى يدرك المثل، وهو بسيط غير مركب ولا يقبل التجزئة؛ وهو أبدى لا يفنى، والقسم الثانى، القسم اللا عقل، وهو يتجزأ ويفنى، وهذا القسم ينقسم إلى جزئين: الجزء الشريف، والجزء الوضيع، فالجزء الشريف تتعلق به الشجاعة، حب الشرف وكل العواطف النبيلة، والجزء الوضيع يتعلق به الشهوات البهيمية، والجزء الأول له اتصال بقسم العقل؛ ولكنه يختلف عنه بأنه غريزى لا يصدر منه الشىء عن تفكير، ومركز

قسم العقل الرأس؛ ومركز الجزء الشريف من القسم اللا عاقل القلب، ومركز الجزء الوضيع أسفل البدن، والإنسان وحده هو الذى له قسمان، والحيوان له النوعان من القسم الثانى، والنبات ليس له إلا النوع الأخير من القسم الثانى، والذى يميز الإنسان عما عداه هو قوة التفكير.

وقد ربط أفلاطون نظريته فى أبدية النفس وأزليتها بنظريته فى المثل بمسألتين مهمتين: وهما التذكر والتناسخ.

أما التذكر، فقد قال: إن كل معارفنا ليست إلا تذكراً لما كانت تعلمه النفس عندما كانت تعيش فى عالم المثل قبل أن تحل بالجسم، وليس يعنى أفلاطون بالمعارف، ما يشمل المدركات الحسية مثل: إن هذه الورقة بيضاء أو نحو ذلك، إنما يعنى مالاحظه من أن للقضايا الرياضية كـ ٢ + ٢ = ٤ ومجموع زوايا الثالث تساوى قائمتين، ونحو ذلك، فطرية فى النفس لم تكتسبها بتجارب خارجية ولا بالتلقين.

وبذلك اقترب أفلاطون من النظرية الحديثة التى تفرق بين العلم الضرورى والعلم المكتسب، وهى النظرية التى وضعها «كانت»، وملخصها أنك إذا نظرت إلى نظرية رياضية مثل: ٢ + ٢ = ٤ فليس معناها أن شيئين وشيئين تساوى أربعة أشياء، بل هو معنى مجرد يجب أن يكون، وبعبارة أخرى: إنك لم تستفد هذا من الاستقراء؛ بل إن العقل علم بذلك من غير استقراء؛ ويحكم باستحالة ظهور حالة يكون فيها ٢ + ٢ = ٥، وعلى عكس ذلك قضية أخرى مثل الذهب أصفر، فإن هذا جاء من طريق الاستقراء لا من عمل العقل نفسه، بل العقل نفسه، يجوز وجود ذهب أزرق، ولم يمنع منه إلا عدم وجوده فى الخارج، وتسمى القضية الأولى وأمثالها قضية ضرورية؛ والثانية قضية مكتسبة.

لم يوضح أفلاطون النظرية بهذا الشكل بل قال: إننا نجد أن القضايا الرياضية يدركها العقل لا من طريق التلقين ولا من طريق التجربة، واستنتج من هذا أن هذه القضايا كانت معروفة للنفس قبل الولادة، ولا يقال: إن المعلم يعلمها للطفل

فيتعلمها، بل الواضح أن الطفل إذا ذكر له المعلم هذه القضايا فهمها وسلم بها، وشعر أن المعلم يمليها ولكنه كشف الغطاء عنها، واستدل على ذلك بأن سقراط حادث طفلا رقيقاً لم يتعلم من قبل رياضة، وما كان يعرف شيئا عن المربع فبسؤال سقراط له أسئلة حكيمة منطقية استطاع الطفل أن يعرف خواص المربع، ولم يلقنه شيئاً، ولم يزد عن أن سأله جملة أسئلة، قال أفلاطون: وإنما لم نتذكر المعلومات من أنفسنا بسهولة واحتجنا إلى معلم أو نحوه يذكرنا لأن حلول النفس بالجسم واشتغالها به عاقها عن التذكر السريع.

يقول أفلاطون: إن سلوك الإنسان وأفعاله كلها مصادرها ثلاثة: الشهوة والعاطفة والعقل، أما الشهوة فمقرها أسفل البطن وهى مستودع النشاط، وأما العاطفة فمقرها القلب، وهى تزود الإنسان فى سعيه بالقوة والحرارة، وأما العقل فهو فى الرأس، وهو ربان السفينة يهديها إلى سواء السبيل.

وهذه القوى الثلاث موجودة فى كل إنسان ولكن بدرجات مختلفة، فمن الناس من يكاد يكون شهوة مجسدة تضؤل بجانبها العاطفة والعقل، وهؤلاء ينغمسون فى الحياة المادية انغماسا، ومنهم تتكون الطبقة العاملة فى الأمة، ومن الناس من يطغى فيه جانب الشعور، كالمحارب الذى يقاتل من أجل الانتصار وكفى، ثم لا يعنيه بعد ذلك أظفر بالغنيمة أم لم يظفر، وهؤلاء يكونون الجيش والأسطول، وفريق ثالث قليل العدد جداً لا يستمتع فى الحياة إلا بالتفكير والتأمل وهو لا يقصد إلا إلى المعرفة وحدها، وهؤلاء هم رجال الحكمة الذين ينشدون العزلة والوحدة، فلا يقتحمون الأسواق ولا يجولون فى ميادين القتال، فهم يقفون من الحياة العملية عند هامشها.

وهذه القوى الثلاث تتصل بعضها ببعض أشد الاتصال.

رأينا نظرية المثل تتضمن القول بأن النفس موجودة قبل اتصالها بالبدن، من حيث إنّ هذه المثل ليست متحققة فى التجربة بما هى مثل ولا مكتسبة بالحواس، فلابد من قوة روحية تعقلها، أو بالأحرى تذكرها بعد أن عقلتها فى عالم يماثلها، ورأينا تفسير الحركة

يرجع إلى مبدأ غير مادى يتحرك بذاته ويحرك المادة، وهذا التفسير ينطبق على العالم بالإجمال، وعلى كل جسم بالخصوص، وإذن فللإنسان نفس، وقد يقول قائل: ما النفس إلا توافق العناصر المؤلفة للبدن، وليس لها وجود ذاتى، وإنما هى كالنغم بالإضافة إلى الآلة والأوتار، ولكن التوافق والنغم نتيجة، والنتيجة لا تباين المقدمات، والنفس تدير البدن، وتتحكم فى الأعضاء، وتقاوم البدن بالإرادة متى كانت حكيمة، ولم يكن ذلك ليتأتى لو كانت النفس نتيجة تناسق عناصره وطبائعه، فليست نغما، ولكنها الموسيقى الخفى الذى يحدث النغم، وعلى ذلك فالنفس حقيقة لا ريب فيها، يدل على وجودها تذكر المثل وحركة الجسم وتدبيره بمقتضى الحكمة.

على أن رأى أفلاطون فى ماهية النفس وعلاقتها بالجسم لايخلو من التردد والغموض، ففى المحاورة الواحدة (فيدون) يصف النفس تارة بأنها فكر خالص؛ وطوراً بأنها مبدأ الحياة والحركة للجسم؛ دون أن يبين ارتباط هاتين الخاصتين، ولا أيتهما الأساسية، كذلك الحال فى علاقة النفس بالجسم، فتارة يعتبرهما متمايزين تمام التمايز، فيقول: إن الإنسان النفس، وإن الجسم آلة، وتارة يضع بينهما علاقة وثيقة، فيذهب إلى أن الجسم يشغلها عن فعلها الذاتى (الفكر)، ويجلب لها الهم بحاجاته وآلامه؛ وأنها هى التى تقهره وتعمل على الخلاص منه دون أن يبين ماهية هذا التفاعل، بل هو يذهب بهذا التفاعل إلى حد علاج الجسم بالنفس والنفس بالجسم، وقيام الشعور والإدراك فى النفس عند تأثر الجسم بالحركة المادية على ما بين هذه الحركة والظاهرة النفسية من تباين، وفى الجمهورية يرد الأفعال النفسية إلى ثلاثة: الإدراك والغضب والشهوة، ويسأل: هل يفعل الإنسان بمبادىء ثلاثة مختلفة، أم أن مبدأ واحداً بعينه هو الذى يدرك ويغضب ويحس لذات الجسم؟ فيقرر أن المبادىء عدة، لأن شيئاً مالا يُحدث ولا يقبل فعلين متضادين فى وقت واحد ومن جهة واحدة، فلا يضاف إليه حالات متضادة إلا بتمييز أجزاء فيه، فيجب أن نميز فى النفس جزءا ناطقا وجزءا غير ناطق، لما نحسه فينا من صراع بين الشهوة تدفع إلى موضوعها والعقل ينهى عنه، ولنفس السبب يجب أن نميز فى الجزء غير النطقى بين قوتين هما

الغضب والشهوة: الغضب متوسط بين الشهوة والعقل، ينحاز تارة إلى هذا، وطوراً إلى تلك، ولكنه يثور بالطبع للعدالة، ونحن لا نغضب على رجل مهما يسبب لنا من ألم إذا اعتقدنا أنه على حق، لذلك كثيراً ما يناصر الغضب العقل على الشهوة، ويعينه على تحقيق الحكمة فيما هو خلو من العقل والحكمة، وهذا كلام لا غبار عليه إذا أريد به تمييز قوى ثلاث فى النفس الواحدة؛ ولكنا رأينا أفلاطون فى «تيماوس» يضع فى الإنسان ثلاث نفوس، ويعين لكل منها محلا فى الجسم، فيضيف إلى صعوبة التوفيق بين النفس والجسم صعوبة التوفيق بين النفوس الثلاث. وبينا هو فى «فيدروس» يشبه النفس فى حياتها السماوية الأولى بمركبة مجنحة، الحوذى فيها العقل، والجوادان الإرادة والشهوة إذا بكلامه فى «تيماوس» يشعر بأن الغضبية والشهوانية صنعهما الآلهة للحياة الأرضية والوظائف البدنية.

- ٢ -

نعرض هنا نظرية ابن رشد فى النفس والعقل عرضا توضيحيا نقديا من خلال كتابه «تلخيص كتاب النفس لأبى الوليد بن رشد»[٣].

من المعروف أن ابن رشد أخذ على عاتقه تقديم شرح واف لفلسفة أرسطو، يخلصه من التفسيرات التى رأى أنها لا تعبر بدقة عن فلسفة المعلم الأول، ومن ثم لقب ابن رشد بالشارح الأكبر، ولم يكتف ابن رشد بشرح أرسطو، بل كانت له جهوده فى التوفيق بين فلسفة أرسطو وعقائد الإسلام مما جعله يختلف عن الأول فى كثير من الأمور، ونبدأ بتعريف ابن رشد للنفس.

تعريف النفس:

يقدم ابن رشد أولا تعريف أرسطو للنفس، وهو أنها «صورة لجسم طبيعى آلى»، أو «استكمال أول لجسم طبيعى آلى»[٤]، النفس صورة للبدن حيث لا وجود للبدن

بدونها، كما لا يمكن تصور وجود النفس إلا به، لكن ابن رشد وجد أن هذا التعريف يتعارض مع العقيدة الدينية فى خلود النفس، ذلك لأن النفس عند أرسطو ملتحمة بالجسم التحام الصورة بالمادة، ولما كان الجسم مآله إلى فناء فكذلك حال النفس، ولذا أعطى ابن رشد تعريفا آخر ظن أنه يتسق مع التعريف السابق، وهو أن النفس جوهر روحى قائم بذاته لا ينقسم بانقسام الجسم، أو أنها ذات روحية مستقلة تستخدم الجسم كآلة لها[٥]، وبذلك تصبح النفس الناطقة عند ابن رشد صورة للبدن وجوهرا مستقلا فى نفس الوقت، ويدعم ذلك بدفاعه عن أن العقل مفارق للبدن[٦]، وحين وصل ابن رشد إلى هذا التوقف رأى أنه استطاع أن يشرح أرسطو شرحا أوفى حين قال أرسطو: إنّ العقل الفعال هو الجزء الالهى فى الإنسان.

قوى النفس:

لقد اهتم أفلاطون وأرسطو بنظرية المعرفة ومشكلاتها، لكنهما لم يفردا لها كتبا مستقلة، وانما بحثاها حين بحثا فى موضوع النفس والعقل، وسار المشائيون والإسلاميون على هذا النهج، ويمكن القول بأنّ المشائيين والإسلاميين بحثوا فيما يسميه المحدثون «نظرية الإدراك الحسى» حين تحدثوا فى وظائف النفس وقواها، ولقد صنف أرسطو قوى النفس إلى ثلاثة: نباتية وحيوانية وناطقة، وجاء ابن رشد تابعا لأرسطو فى جوهر ذلك التصنيف، وإن صاغه صياغة أخرى، إذ صنف قوى النفس فى خمس هى النفس النباتية، والحساسة والمتخيلة، والناطقة، والنزوعية[٧]، أما النباتية فتقوم بتمثل الغذاء والنمو والتوالد، وأما النفس الحساسة فإن بها خمس قوى هى وظائف الحواس الخمس وإن لكل حاسة موضوعها، وبالإضافة إلى هذه الموضوعات الخاصة بكل حاسة، فإنه توجد موضوعات مشتركة تدركها أكثر من حاسة مثل الشكل والمقدار اللذين يشترك البصر واللمس فى إدراكهما، ومثل الحركة والعدد اللذين تدركهما كل الحواس، وتدرك هذه الموضوعات المشتركة قوة يسميها ابن رشد

«الحس المشترك» مقتفيا أرسطو، وللحس المشترك وظيفة ثانية عند ابن رشد هى الوعى بالإدراك، أى: حين أدرك شيئا أدركه وأعنى أنى أدركه[٨]. وأما القوة الثالثة للنفس - غير النباتية والحساسة - فهى المتخيلة ويعطى ابن رشد لها وظيفتين، نحكم بفضلها على الأشياء موضوع الإدراك الحسى بعد غيبتها، ولذلك تكون أتم فعلا عند سكون فعل الحواس كالحال فى النوم، كما نستطيع بفضلها أن نركب أمورا لا وجود لها فى الواقع كتصورنا للغول والعنقاء، وأما القوة النزوعية فهى التى ينزع بها الحيوان إلى المفيد، ويفر بها من المؤذى، ولا تتم هذه القوة إلا بمساعدة الخيال، ويعبر هذا النزوع عما فى الحيوان والإنسان من غرائز وانفعالات تدفع إلى الحركة فى المكان، فإن نزعت إلى اللذيذ سمى شوقا، وان نزعت إلى الانتقام سمى غضبا، وان كان عن روية وفكر سميت اختيارا وإرادة[٩]، نلاحظ على هذا التصنيف الرشدى لقوى النفس أن ليس للذاكرة دور، ولا يعنى هذا أن ابن رشد يتجاهلها لكنه يعنى أنه لم يعط لها مكانة كبيرة، إنه يتحدث عن الذاكرة حين يتحدث عن إدراكنا للمعانى، كما سيرد بعد قليل.

ننتقل إلى القوى الناطقة عند ابن رشد ليقول فى هذا السياق: إن المعانى نوعان: جزئية وكلية، نترك المعانى الكلية الآن، ويقصد بالمعنى الجزئى أن للعقل قدرة على تجريد الصفات والخصائص القائمة فى الشىء الجزئى موضوع الإدراك كإدراك اللون الأحمر فى التفاحة، أو الاستطالة فى سطح المنضدة، أو حلاوة الطعم فى البرتقالة، ويعتمد هذا التجريد على الحواس والخيال، وفى ذلك يقول: «المعانى المدركة صنفان أما كلى واما شخصى... والإدراك الشخصى هو إدراك المعنى فى هيولى... وقد تبين مما تقدم أن الحس والتخيل يدركان المعانى فى هيولى[١٠]».

ويقول أيضاً: «إذا تؤمل كيف حصول المعقولات لنا وبخاصة المعقولات التى تلتئم منها المقدمات التجريبية ظهر أننا مضطرون فى حصولها لنا إلى أن نحس أولا، ثم نتخيل، وحينئذ يمكننا أخذ الكلى، ولذا فمن فاتته حاسة ما فاته معقول ما، بل

يحتاج (الإنسان مع قوتى الحس والتخيل) إلى قوة الحفظ وتكرار ذلك الاحساس مرة بعد مرة حتى يقدم لنا الكلى»[١١].

وجود الكليات وإدراكها:

نظرية ابن رشد فى العقل النظرى نظرية معقدة، لأن الجانب المعرفى فيها مرتبط متلاحم بالجانب الميتافيزيقى، لكن يحسن لتوضيح موقفه أن نعزل بينهما، ويتعلق الجانب المعرفى من نظريته فى العقل النظرى بموقفه من وجود الكليات ومعرفتنا لها، ويمكن إيجاز هذا الموقف فيما يلى:

سبق القول بأن ابن رشد يجعل الكليات أو المعانى صنفين: جزئية وكلية، أما المعانى الجزئية فالمقصود بها - كما قال: تجريد المعانى أو الصفات فى الشىء الجزئى كالحديث عن اللون والشكل والمقدار التى تقوم فى شىء جزئى بعينه، ويعتمد هذا التجريد على الحس والخيال.

أما المعانى العامة أو الكليات فلا تعتمد على حس وخيال، وإنما على العقل النظرى أو العقل الخالص.

وأوضح مثل على هذه المعانى هو إدراك الأمور التى لا ترتبط بحس مثل النقطة والخط وتصورات الرياضة بوجه عام، وحين يصل العقل إلى تجريد هذه المعانى العامة يركب بعضها إلى بعض ويحكم بعضها على بعض، ويسمى الفعل الأول تصورا، أى: إدراك معنى الحد، ويسمى الفعل الثانى تصديقا، أى: إقامة حكم أو قضية أو إقامة استدلال[١٢]، ويتسق هذا الموقف مع تعاليم أرسطو الذى رأى أن الرياضيات لا تستمد صدق قضاياها من حس أو تجربة، وإنما من تطبيق قواعد الاستدلال التى يقدمها المنطق، وندرك صدق قضايا كلا العلمين قبليا أو بحدس أو إدراك مباشر، كما يتسق هذا الموقف مع مواقف المناطقة المعاصرين، وليس إدراك الكليات مقصوراً على

موضوعات الرياضة والمنطق، وإنما يضم أيضا معانى الأسماء العامة مثل: إنسان أو شجرة ونحو ذلك، ليس لهذه المعانى وجود واقعى، وإنما تصورات فى الذهن نصل إليها بالتجريد، وفى ذلك يقول ابن رشد: «من البين أن هذه الكليات ليس لها وجود خارج النفس هو أشخاصها فقط (أى الجزئيات)»[١٣]، ننتقل الآن إلى الجانب الميتافيزيقى من نظرية ابن رشد فى العقل.

طبيعة العقل:

لقد اهتم ابن رشد بوضع نظرية ميتافيزيقية فى العقل الإنسانى لسببين على الأقل: أولهما - أن أرسطو ترك نظريته فى العقل ناقصة لم تتم، فقام الشراح بمحاولات لسد النقص، وأراد ابن رشد تحديد موقفه من هذه الشروح. والسبب الثانى - أن نظرية أرسطو فى النفس مخالفة من بعض الوجوه لعقائد الإسلام، فأراد القيام بمحاولة للتوفيق بين الشائية والعقيدة اختلف بها عن أرسطو، لكنه ادعى من جهة أخرى أن محاولته تلك تقدم شرحا مقبولا لأرسطو حيث عرف أرسطو النفس بأنها صورة البدن، ويلزم من ذلك أن تفنى النفس بموت البدن، ويلزم أن ليس فى فلسفة أرسطو مكان لخلود النفس الفردية، وهذا معارض للأديان، ومن جهة أخرى حين نظر أرسطو فى وظائف العقل ميز بين ما سماه الشراح العقل المنفعل والعقل الفعال، ورأى أن الأول يفنى مع البدن، أما الثانى فهى العنصر الإلهى فى الإنسان، الإسكندر الأفروديسى من أهم شراح أرسطو فى القرن الثانى للميلاد قدم شرحا لتلك الفقرات المحيرة فى نصوص أرسطو عن العقل، ونادى بتقسيم العقل إلى ثلاثة عقول سماها العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل الفعال، وقصد بالعقل الهيولانى أنه عقل بالقوة وأنه لوحة ملساء مستعدة لتلقى ما يلقى فيها من أفكار، وأن هذا العقل الهيولانى موجود فى الإنسان ويفنى بفنائه، أما العقل بالملكة فهو العقل الهيولانى ذاته حين يكتسب أفكارا، وأما العقل الفعال فهو مصدر تلك الأفكار يهبها للعقل بالملكة، أو أن العقل الفعال هو تلك الأفكار ذاتها، ورأى الاسكندر أن هذا العقل

الفعـال ليس فى الإنسان، وإنما هو خـارج عنه، وهو الله، هو كالضـوء يحيل الأفكار التى بالقوة إلى أفكار بالفعل. وهو صورة خالصة مـفارق للمادة ولا يقبل الفساد[١٤]، ثم جاء ثامسطيوس الشـارح المشهور فى القرن الرابع، وخالف الإسكندر واعتبره مسيئا لفهم أرسطو، ورأى أن العقل الفعال جزء منا، وأن العـقل الفعال والمنفعل أزليان معا مفـارقان للمـادة، وأن العقل الفـعال مـوجود فى النوع الإنسـانى كله، وهو كـالمثال الأفلاطونى الذى يشارك فيه كل عـقل جزئى، ومع ذلك له وحدته[١٥]، وجاء الفارابى وابن سينا واسـتفادا من الإسكندر وأحالا العـقل الفعال عقل فلك القـمر عند أرسطو وجعلاه مصدر معرفتنا الاشراقية.

ولكن ابن رشد حـاول تفسيراً آخـر لطبيعـة العقل الإنسانى يوفق فـيه بين نظرية أرسطو فى العـقل وعـقيـدة الدين فى خلود النفس، بدأ ابن رشـد بحـثه فى العـقل بالإشارة إلى صعوبة المشكلة، فـيقول: «أما القول فى العقل النظرى فهـو ما يستدعى بياتا أكثـر وقد اختلف فيه المشاؤون من لدن أفـلاطون وعصرنا هذا»[١٦]. ولعله يشير هنا إلى أقوال أرسطو الغـامضة وتفسيـرات الإسكندر وثامسطيوس المتعـارضة. ويأخذ ابن رشد بتقسيم الإسكندر للعقل إلى عقل هيولانى وعقل بالملكة وعقل فعال، وفهم العقل الهيـولانى كما فهمه الاسكندر، أمـا العقل بالملكة فهو العقل الهـيولانى، وقد استقبل الأفكار بحيث يستخدمها متى شاء كالحال فى المعلم حين لا يعلم[١٧]، وإنّ هذه الأفكار الموجودة فـينا فعلا فى حاجة إلى عنـصر يخرجها من القـوة إلى الفعل، وهو العقل الفعال، ويصفه ابن رشد بأنه غيـر هيولانى، وليس متصلا بالبدن إلا بالعرض، وأنه مفـارق، ويدعم رأيه فى المفارقة بقـول أرسطو: «إن وجد للنفس أو لجـزء منها فعل يخصـها أمكن أن تفارق»[١٨]، وأنه أشرف من العـقل الهيولانى، وأنه مـوجود بالفعل دائما، وأنه صورة[١٩].

توضيح النظرية:

مـا سبق تلخـيص لنظرية ابن رشـد فى العقل الإنسـانى، أو لنظريتـه فى النفس الناطقة فى جانبها النظرى أو ما يسميه العقل النظرى، ولا تخلو نظريته من صعوبات،

فمثلا يأخـذ بتقسيم الإسكندر الثلاثى للعقل لكن ابن رشـد لا يأخذ بتصور الاسكندر للعـقلين الهيـولانى والفـعال، إذ إنّ الاسكـندر رأى أن العقل الهـيـولانى يفنى بفناء البدن، وأن العقل الفـعال خارج عن الإنسان، بينما رأى ابن رشد العـقلين الهيولانى والفعـال مفارقين أزليين لسببين هما أن هذه القسـمة الإسكندرانية تبدد وحـدة العقل وابن رشد حـريصٌ علي هذه الوحـدة. والسبب الثـانى - أن ابن رشد تصور الـعقل الفعال ليس خـارجا عن الذات، أضف إلى ذلك أن ابن رشد صاغ نظريـته فى العقل على نحو اختلف فيها عن أرسطو والاسكندر الـلذين لا يتسع مذهبهما لخلود النفس، ورأى هو الدفاع عن خلود النفس ليـوفق بين أرسطو والإسلام، وإذن فاستـخدام ابن رشد لتقسيم الإسكندر للعقل محتاج إلى توضيح، وثانى الصعوبات أن ابن رشد يتفق مع الاسكندر فى أنّ العقل الفعال هو ظل الالة فى الإنسان، مع أن هذا غير صحيح، وثالث الصعوبات فى فهم نظـرية ابن رشد فى العقل أنه لا يستخدم فقط تعـبير العقل الفعال بمعنى مخـتلف عن أرسطو والإسكندر، بل يقرن هذا التعبيـر بعبارات الاتصال والاتحاد، أى: اتصالنا بالعقل الفعـال، مما يوحى بأن ابن رشد يتفق مع الفاربى وابن سينا فى نظريتهما فى العقول العشرة وما يلزم عنها من اتجاه إشراقى، مع أن ابن رشد رفض هذه النظرية لغرابتها عن الفلسفة المشائية.

قد تفهـم ابن رشد فهما صـحيحا إذا بدأنا بأحـد أهدافه الرئيسيـة من نظريته فى العقل، وهو دفـاعه عن العقل النظرى مفـارقا للبدن لكى يفسح مـجالا لخلود النفس بعد فناء البدن، ولذلك يسأل فى بداية كتابه «تلخيص كتاب النفس» عما إذا كان يمكن للنفس الإنسانيـة أن تفارق البدن أم لا[٢٠] ، وهو يقـصد بالنفس هنا النفس الناطـقة فقط دون النباتية والحساسة[٢١]، ويقصد بالمـفارقة هنا أن يسأل عمـا إذا كانت النفس أزلية أم حادثة فاسدة[٢٢]، ويدعم رأيه فى مفارقـة النفس للبدن بقوله: إنه على الرغم من أن النفس مـرتبطة بالبـدن فليس ارتـباطهـا ذاك ارتبـاط الصـورة بالمادة، لأن هذا الارتباط ليس من جوهرها بل كارتباط المحرك الأول بالكون المتحرك[٢٣]، كما يستشهد بقول لأرسطو: «إن وجد للنفس أو لجزء منها فـعل يخصها أمكن أن تفارق» ونلاحظ هنا أن ابن رشد يكاد يرفض التعريف الأرسطى للنفس بأنها صورة البدن.

لننظر الآن فى دفاع ابن رشـد عن مفارقـة النفس للبدن، المقـصود بالنفس هنا - كما قلنا - النفس الناطقة أو العقل فقط دون النفس النباتية والحساسة، والعقل يصنفه إلى عقل هيولانى وعقل بالملكة وعقل فـعال، وينبه ابن رشد على أن العقل وحدة لا تنقسم، وأن التصنيف الثـلاثى لا يعنى أكثر من بيان وجوه أو وظائف مـختلفة لذلك العقل الواحد، ينبه أيضا على أن هذه الوظائف ليس بها جزء بالقوة وجزء بالفعل، وإنما يقول بأنها جـميعاً موجـودة بالفعل، وفى ذلك يقول: «هل المعقـولات النظرية توجد دائما بالفعل، أم توجد أولا بالقوة ثم ثانيا بالفعل، وهذا قول بين السقوط بنفسه(٢٤)»، ومعـنى هذا أن أول اختـلاف بين ابن رشد والإسكندر هو أن العـقل الهيـولانى ليس مجرد استعداد لتلقى الأفكار، وإنما من حيث هو استعداد لابد أن يوجد فى موضوع، والموضـوع هنا ليس الجـسم وإنما هو نفس(٢٥)، وهنا يتفق وتـامسطيوس، وأمـا العقل الفـعال فـيصـفـه ابن رشد بعـدة أوصـاف مثل أنه غـيـر هيولانى، وأنه أشـرف من الهيولانى، وأنه موجود بالفعل، وأنه أزلى، وأنه يعقل ذاته أو يدرك ذاته، فانظر إلى هذا السـر الإلهى والتكليف الربانى ما أعـجبـه!» وقد يسـاعدنا هذا النص على فـهم قوله: «إنّ العـقل الإلهى جدا» ولا تعنى «الإلهـية» هنا أن العـقل الفعـال خارج عن الإنسـان، وإنما تعنى قدرة خـاصة للعـقل الفعـال على الوعى بالذات، بالإضافـة إلى إدراك الكليات بالتجـريد من الحس والخيال وإدراك الكليات المجـردة الخالصة من أى مصدر تجريبى.

ولا تخلو نظرية ابن رشد فى العقل من ثغرات، يتحدث عن جوهرية النفس دون توضيح لمعنى الجوهر، قد يقصد أنها ليست عرضا لجسم وإنما وجود متميز وبالتالى من طبيعة غير مادية، واضح أن هذا التصور للنفس تصور أفلاطونى، نجد ثانيا تناقضا بين قوله: (إن العقل الهيولانى استعداد لتلقى أفكار من العقل بالملكة) وقوله: (إن العقل ليس به شىء بالقـوة) نجـد أخيـرا أن ابن رشد - وإن رأى العـقل الفـعال جـزءا من الإنسان وليس خارجا عنه - فإنه لم يفهمـه عقلا فرديا لكل إنسان وإنما النوع الإنسانى كله، وإذن لم ينجح فى محاولته الدفاع عن عقيدة الإسلام فى خلود النفس.

ولقد حفزت هذه المواقف بعض الفلاسـفة المعاصرين (وعلى رأسهم ستروصن) إلى صياغة مـشكلة وجود النفس الإنسانية وطبيعـتها على نحو مختلف نوجـزها فيما يلى: إذا بدأت فى دراستك لطبيعة الإنسان ببـحث فى تصور النفس متميزة من الجسم فى طبيعتها، وأنها هى ماهية الإنسان، فلن تجد حلا لمشكلات الثنائية وجوهرية النفس وكيـفيـة اتصالهـا بالجسم، نحـسن صنعا إذا بدأنا البـحث بتصـور «الشخص»، أى: الإنســان الفـرد فى الواقع التـجريبـى على أنه تصـور أولى بسيـط لا ينحل إلى نفس وبدن، بل إن تصورى النفس والبدن تصـوران تابعان لتصور الشخص مشـتقان منه، نعم الإنسان كيان واحد وحدة مطلقة فى عالم الواقع لا يمكنك فصل نفسه من جسمه فصلا تجريبا، لكن لا يمكنك فصل النفس عن الجـسم حتى من حيث التصور، تصور الشخص تصور كائن واحـد تعتمد عليه حالات نفسـية كما تعتمد عليـه أعضاء بدنية، للشـخص أو للإنسان جـانبان همـا كوجهى الـعملة لا يمكن فـصلهمـا: وجه حـياته الشعـورية، ووجه حيـاته الفيزيائيـة والكيميـائية والعضويـة، ولا تسل كيف ارتبطت الحالات النفـسية والعـقلية بالجسم فى الإنســان، فذلك واقع الإنسان أو واقع الخـبرة الممكنة، وإلا تكون بدأت من جـديد بتـصور النفس أو الجـسم، ونحن نريد أن نبـدأ بالإنســان الفرد أولا، الإنســان كائن مادى لكـنه كائن مادى فـريد لا تخضـع حالاته النفسية لقوانين العلوم التجريبية، وإنما به جانب آخر غير المادة الجامدة، هو وعيه بذاته ونبض الحياة وخصوصية حياته النفسية وقدرته على الاستيطان، وفى هذا المعنى يقول رايل أحد الفلاسفة المعاصرين: «إن الإنسان ليس آلة، وليس روحا، وليس بدنا يركبه عقل، ولكنه إنســان، وذلك تحصيل حاصل جـدير بأن نتذكره أحيـانا، بل نجد جذور هذه النظرية عند أرسطو الذى يـتحـدث عـن النفس والنفـوس والجسم وكـان يرفض جوهرية النفس لكنه فى الأساس كان يتـحدث عن الإنسان الفرد وفى ذلك يقول فى كتابـه «فى النفس»: «يحسن تجنب القول أن النفس تتـعلم أو تفكر بل قل أن الإنسان يفعل ذلك بفضل مـا به من نفس (٤٠٣ ب ١٣ - ١٥). وهذه قراءة جديدة لأرسطو غير مجرد الاعـتماد على قوله ان النفس «صورة لجسم طبيعى آلـى». وقد اكتشفنا فى

غضون هذا البحث أن ابن رشد يكاد يرفض تعريف النفس بأنها صورة لجسم طبيعى آلى ، لكنه لم يتوصل إلى تصور أرسطو للإنسان الفرد على أنه تصور أولى يسبق تصورى النفس والجسم، نتيجة للبيئة التى عاصرها ابن رشد من شروح الإسكندر وتامسطيوس ونظرية الفارابى وابن سينا الإشراقية، أما عن لا مادية النفس فقد تبين لنا أن لها حججا تسندها كما قامت حجج تدحضها فى العصر الحديث، وأما عن خلود النفس فرأى المحدثون أنه معلق على لا مادية النفس، فإن كانت النفس لا مادية فقد يكون هذا أساسا لخلودها، لكن لا مادية النفس هى الآن أمر خلافى، ولا زال موضوع مناقشة الفكر المعاصر.

-٣-

وأكتفى فى هذا الفصل بعرض آراء يوسف كرم[٢٦] لفكر ديكارت فى هذه المسألة مع اختصار واستبعاد الأجزاء التى لا تخص موضوعنا.

بقى على ديكارت، وقد استعاد يقينه بوجود الأجسام بما فيها جسمه، أن يخطو خطوة أخيرة ويفحص على طبيعته هو، إنه **مؤلف** من نفس وجسم، أى من جوهرين متمايزين متضادين: النفس روح بسيط مفكر، والجسم امتداد قابل للقسمة، ليس فى مفهوم الجسم شىء مما يخص النفس، وليس فى مفهوم النفس شىء مما يخص الجسم، «وقد أشك فى وجود جسمى وسائر الأجسام دون أن يتأثر بهذا الشك وجود فكرى ونفسى»، لذا لا يأتى العلم بالجسم إلا فى هذا الموضع كما يقتضى المنهج، وإن كان النفس والجسم في واقع الأمر متضامنين يؤلفان موجودًا واحداً، فإن المنهج يقضى بأن تتسلسل الأفكار بنظام «إلى حد أن نفترض نظاماً بين الموضوعات التى لا تتالى بالطبع»؛ وإن المبدأ التصورى يقضى بأن نذهب من أفكارنا إلى موضوعاتها بحيث لا يمكن أن تختلف الموضوعات عن الأفكار، ولا أن يوجد فى الواقع نفس وجسم يختلفان عن تصورنا للنفس والجسم، ومن أين جاء ديكارت بتعريف النفس والجسم؟ إنه يضع التعريف من عند نفسه، لا من ملاحظة الكائنات الحية، ولا يريد أن يعلم أن

الجسم، وإن كان عديم القدرة على التفكير، فقد يكون شرطاً للتفكير، ومن ثمة قد يكون متصلاً بالنفس ضرباً من الاتصال أوثق من الذى يرضى به الفيلسوف الأفلاطونى، وقد اعتقد ديكارت أنه بهذا الفصل التام بين النفس والجسم أسقط المادية وأقام الميتافيزيقا، ولكن هذا الفصل الذى ينكر النفس على الحيوان، ويجعل من البيولوجيا فرعاً من الميكانيكا، قد يؤدى إلى إنكار النفس على الإنسان ورد التعقل إلى الإحساس المشاهد فى الحيوان، فتسقط الروحانية، وتسقط الميتافيزيقا من حيث إنها لا تقوم على الحس بل على العقل، وسنرى كثيرين من الفلاسفة يستخرجون هاتين النتيجتين، ويردون على ديكارت بنفس أقواله.

بيد أن ديكارت يستدرك فيقول: إن طبيعتى تعلمنى أنى لست حالا فى جسمى حلول النوتى فى السفينة، ولكنى متحد به اتحاداً جوهريًا يكون كلا واحداً، بحيث لو جرح جسمى فلست أقتصر على إدراك الجرح بالعقل، ولكنى أنبه إليه بالألم، فالألم والجوع والعطش وسائر الانفعالات لا تنال النفس بما هى كذلك، وإنما هى ناشئة من اتحاد النفس والجسم واختلاطهما، ويقال مثل هذا عن المعرفة الحسية والحركات المنعكسة والأحلام والتخيل والتذكر، عجباً! يستعير ديكارت ألفاظ أرسطو الذى ينكر على أفلاطون أن تكون النفس فى الجسم «كالنوتى فى السفينة» والذى يؤكد اتحاد النفس والجسم «اتحاداً جوهريًا»، فكيف يفسر ديكارت هذا الاتحاد؟ الواقع أنه يذعن هنا مكرهاً لشهادة الوجدان وأن مذهبه ثنائى لا يطيق الوحدة بحال، فى مواضع كثيرة يتكلم عن النفس والجسم كأن النفس حالة فى الجسم مجرد حلول.

أما عن القصور الذاتى فيقول: إنّ النفس روح فلا تنالها الحركة، وعلى ذلك فالحركة الجسمية حركة فانية، ومبدأ القصور الذاتى يحول دون تصور الحركة تفنى أو تخلق، وقد قال ديكارت رداً على اعتراض أو سؤال: إن النفس لا تخلق حركة، بل توجه الأرواح الحيوانية، ولكن التوجيه أو التغيير فى الاتجاه يقتضى حركة، فيخالف مبدأ القصور الذاتى، على أن ديكارت يقول: إنه هكذا رتبت الأمور لخير

الإنســان وحفظ كـيانه، أى: هكذا رتبـها الله؛ فـيعـود ديكارت إلى الله مرة أخـرى للخروج من مأزقه، كما كان التراجـيديون اليونان يقحمون الآلة فى المواقف الحرجة، وتلك هى الكلمة الأخيـرة فى المشكلة، إذ يستحيل تصور اتحاد حـقيقى بين جوهرين تامين، وتصور تفاعل حقيقى بين جوهرين متضادين.

ولديكارت كلمة أبلغ دلالة على هذه الأستحـالة، ألحت عليه الأميرة إليزابيث أن ينجـدها بالتعليل الشـافى، فأفـاض فى القول دون أن يأتى بشىء جـديد، بل إن هذه الإفاضــة تنم عن حيرة شديـدة، وانتهى بالاعتراف بأن المسـألة لا تحتمل حـلاً عقليًا، قال: «تعلم النفس بالـعقل، ويعلم الجسم بالعـقل كذلك، ولكنه يعلم أحسن بكثـير بالعقل تعـاونه المخيلة، أما اتحاد النفس والجـسم، فلا يعلم إلا علماً غامـضاً بالعقل والمخيلة، ويعلم علماً واضحاً بالحواس، وهو أمر محسوس لا يشك فيه عامة الناس، ويستطيع الفلاسفة أن يدركوه إذا هم كفوا عن التعقل والتحليل وتركوا أنفسهم للحياة وللأحاديث الجـارية. وأردف ذلك بقوله: لا يلوح أن باسـتطاعة العـقل الإنسانى أن يتصـور بجلاء وفى نفس الوقت تمايز النفس والجـسم واتحادهما، إذ إنّ ذلك يقـتضى تصورهما شـيئاً واحداً وشـيئين، وهذا تناقض، وهذا إقرار صريح بالعـجز والفشل، لذلك نرى نظرية ديكارت فى النفس والجسم خير نظرياته بياناً لما يميز مذهبه من تركيب صناعى، إنها ضعيـفة إلى حد التناقض بإقرار الفيلسوف نفـسه، وعندها يتحطم المنهج الجديد فى يد صاحبـه، وإن فى هذا الإخفاق لعبرة، فهو يدلنـا على عاقبة قلب نظام المعرفة الإنسانية ومحاولة إخضاع الوجود لمنهج يفرض عليه فرضاً، بدل إخضاع الفكر للوجود، إن الوجود أصلب من أن يلين للنظريات، وهو لا يلبث أن يثـأر لنفسه منها ويبين تهافـتها، أليس غريبـاً أن نسمع ديكارت «العقلى» المعـتد بالعقل إلى غيـر حد، يدعونا إلى اطراح العـقل والاسترسال مع الحـياة وأحاديث الناس فى مـسألة هى من الأهمـية الفلسـفيـة بأعظم مكان؟ وهل هناك ثأر أبـلغ من هذا؟ وإذا ذكرنا أن كـپلر وجاليليو ثم نيوتن من بعـدهما اكتشفوا بالتجربة قوانين مـضبوطة، فكانت تسمح لهم بتوقع الظواهر وتقودهم إلى مكتـشفات جديدة، بينما القوانين (غير الصـحيحة) التى

فرضها ديكارت على الطبيعة لم تكن تفسر الأشياء إلا تفسيراً إجماليًا، ولا تسمح بأى توقع.

إن من ينعم النظر فى «قواعد تدبير العقل» يرى فى ديكارت واحداً من الاسميين، أولئك الفلاسفة الحسيين الذين ظهروا فى القرن الرابع عشر وكانوا أول الخارجين على الفلسفة الأرسطوطالية، فإن ديكارت يعتبر المعانى الكلية أسماء جوفاء، ويستعيض عنها بما يسميه الطبائع البسيطة، ويستعيض عن منطق أرسطو بمنهج الرياضيين، ويلزم من ذلك (كما تنبه إليه الحسيون، القدماء منهم والمحدثون) أن ليس هناك حقائق ضرورية، فينشأ لدينا سبب آخر للشك فى العقل شكًا حقيقيا لا منهجيًا، ويمكن أن نقول: إن الفلسفة الحديثة كلها اسمية مثل ديكارت.

بهذا المذهب أحدث ديكارت انقلاباً خطيراً فى عالم الفكر، فأولا قد غير نظر العقل لطبيعته، كان القدماء يعتقدون أن العقل يدرك الوجود، فأصبح العقل منعزلا فى نفسه، وأخذ الفلاسفة من بعده بهذه التصويرية، فأنكروا العالم الخارجى - ولم يكن ديكارت قد آمن به إلا بمخالفته للمبدأ التصورى، ولم يؤمن به إلا هزيلاً ضئيلاً على ما رأينا - وأنكروا العلية فاعلية وغائية، وأنكروا الجوهر والنفس والله، وفى الحق إذا كنا لا ندرك سوى تصوراتنا، فلا سبيل إلى تجاوزها، وهذا الفصل بين الفكر والوجود استتبع الفصل بين العلم الواقعى والفلسفة، فعاد العلم لا يعرف له موضوعاً غير الامتداد والحركة، وحصرت الفلسفة دائرتها فى الفكر، فأصبحت تأليفاً ذاتيًا أو نوعاً من الفن، وانقسم المفكرون طائفتين: واحدة تأخذ بالعلم فترد الفكر إلى حركة مادية، وأخرى تنحاز إلى الفلسفة فترد المادة والحركة إلى الفكر، وما تزال هذه الثنائية والمشكلات الناجمة عنها قائمة إلى اليوم.

وغير ديكارت معنى الوضوح والمعقولية، فأصبح العقل المنعزل فى ذاته القانون الأكبر والأوحد «لا يسلم شيئاً إلا أن يعلم أنه حق» أى: إلا أن يعقله هو، ويركبه بأفكار واضحة هى فى الواقع أفكار سهلة، فإن استعصى عليه شىء أنكره، وقد رأينا ديكارت يذهب من الفكر إلى الوجود، ويتصور الأشياء على مثال أفكاره، ويمحو منها

القوة والحياة اكتفاء بالحركة الآلية، فكان ديكارت أول من حرر العقل من سلطان الوجود، وأعلن أن الفكر يكفى نفسه بنفسه ولا يخضع لشىء سواه، فقلب الوضع الطبيعى الذى يجعل العقل الإنسانى تابعاً للوجود ومحتاجاً إلى التعلم من السلف، وأقام «الفردية» على أساس فلسفى بعد أن كانت مجرد عصيان وتمرد، تلك الفردية التى تحمل الشخص على أن يظن نفسه أهلا للحكم على الأشياء بنفسه، كأن ليس هناك عقول غير عقله، فتورث الفوضى العقلية، وعلى أن يجعل من نفسه مركزاً تدور حوله الأسرة والمجتمع، فتورث الفوضى الخلقية والاجتماعية، وقد كان العصر يضطرب بهذه الفردية التى تنفر من كل سلطان فى العلم والفلسفة والدين، وبالعلم الآلى الذى يرمى إلى السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لتحقيق سعادة الإنسان على وجه الأرض؛ وكان يلتمس طريقة إلى توضيح هاتين النزعتين وتسويغهما؛ فلما جاء ديكارت أحسهما إحساساً عميقاً، وساهم فى العلم مساهمة خصبة، ووضع فلسفة تؤيده وتحميه، وترفع الفردية من مستوى العاطفة والإرادة الغامضة إلى مستوى الحق والقانون، فوضع دستور الفكر الحديث، واستحق أن يدعى أبا الفلسفة الحديثة.

ومن فلاسفة هذا الاتجاه فريدريخ نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠).

فلسفته هذه صورة نفسه القلقة وثقافته الرومانسية وتجربته المؤلمة، وهو يعرضها على أنها رسالة ووحى، ولا يقصد إلى إقناعنا بل إلى تعليمنا كيف نستكشف أنفسنا فنجد فيها إرادة القوة، وإذا أردنا أن نلخصها قلنا: إنها صيحة بالإنسان أن «كن ما أنت دون ضعف وإلى النهاية»، وهذا ما دفعه إلى نقد شوبنهور نقداً لاذعاً وإلى فصم صلته بفاجنر حين أدرك اختلافه معهما فى معنى الحياة والغاية منها، والشبه كبير بين هذه النظرية وبين النظرية السوفسطائية التى يعرضها أفلاطون في محاورة «جورجياس» مع هذا الفارق، وهو أن «الإنسان الأعلى» يحل محل «الطاغية»، وأن الحيوية النفسية تحل محل الشهوة البدنية، ولو أن نيتشه أنعم النظر فى هذه المحاورة الخالدة لرأى بأى قوة يعرض أفلاطون هذه النظرية، وبأى قوة يفندها، وبأى قوة يجلو

مبادىء الأخلاق، ليست القوة بذاتها غاية، وليس لها بذاتها قيمة، ولكن قيمتها ترجع إلى قيمة الموضوع أو الغرض الذى تخدمه، فإذا كان هذا الموضوع هو اللائق بالإنسان بما هو إنسان، كانت القوة المبذولة فى سبيله خيرة ممدوحة.

والقسم الإيجابى يبين ثقافة السادة، أى: مجموعة من المعتقدات والأخلاق يسمو بها الإنسان القوى، والمبدأ المهيمن على هذه المعتقدات والأخلاق هو توكيد القوة، والقوة موجودة وليست بحاجة إلى التسويغ، قال شوبنهور: إن كل موجود يتوق إلى البقاء، وإن الحياة إرادة حياة، ولكن هذا قليل، يجب أن نقول: إن الحياة تتوق دائماً إلى الازدهار والانتشار ولو بالطغيان على الغير وبسط سلطانها عليه، وإنها من ثمة مبدأ حماسة وفتح، فإرادة القوة هى الاسم الحقيقى لإرادة الحياة، وكل إرادة قوة فهى تذهب إلى حدها الأقصى لأن الحياة لا تزدهر إلا بإخضاع ما حولها، ومتى وضعنا هذا المبدأ انقلبت القيم المتعارف عليها رأساً على عقب؛ و«قلب القيم» يلزم ضرورة، ذلك بأن إرادة القوة فردية، فهى تحب ذاتها وتقسو على الغير، بل تقسو على نفسها إذ ترى فى المخاطرة والألم ضرورة لها، يقول زاردشت: «يجب أن تحب السلم كوسيلة لحرب جديدة، وتحب السلم القصير أكثر من الطويل. . . لقد صنعت الحرب والشجاعة من عظائم الأمور أكثر مما صنعته محبة القريب»، والبطل الذى يقهر نفسه ويقهر الغير لا يطلب سعادة شخصية، وإنما هو يخدم غاية تعلو عليه هى إيجاد «الإنسان الأعلى»، أى: صنف من الناس قوى، بينما الشفقة التى تقول بها المسيحية ويقول بها شوبنهور تستبقى الإنسانية فى حال الضعف والمهانة بل تزيدها ضعفاً ومهانة، فكما أن التطور الحيوى تقدم حتى وصل إلى الإنسان الراهن، فكذلك يجب أن يذهب إلى أبعد منه، إن الإنسان الراهن حبل مشدود بين الحيوان الأعجم والإنسان الأعلى، حبل مشدود فوق الهاوية، فمذهب التطور يحتم قبول الحياة ويخلع عليها معنى ويعين لها غاية؛ هذه الغاية هى الحالة التى يبلغ إليها الإنسان حين ينبذ الجدول الراهن للقيم والمثل الأعلى المسيحى والديمقراطى المرعى فى أوروبا لعصرنا الحاضر، ويعود إلى جدول القيم الذى كان **مرعياً** عند الأمم الشريفة التى

خلقت قيمها ولم تتلق قيمًا من خارج، والإنسـان الأعلى المنتظر سيفيد من مكتشفات العلم للسيـادة على الطبيعة نفـسها، غيـر أنه يجب أن يتوقع آلاماً شديدة فـى صراعه المستمر ضد الضعفاء الذين يستخدمهم، فقد يستطيعون أحياناً بفضل عددهم أو دهائهم أن يقهروه، وعلى ذلك يكون شعاره «الحياة الخطرة»، ولما كانت غايته الفوز فإنه يأبى كل شفـقة على المسـاكين؛ ولما كان يلخص الإنسـانية فى شخـصه فإنـه يسودها وهو مطمئن الضمير، ويجد فى الفوز غبطته العظمى؛ وأخيراً يثبت مصيره إلى الأبد بقبوله أن يعود فيحيا حياة البطولة هذه إلى غير نهاية وفقاً لنظرية الدور السرمدى[٢٧].

- ٤ -

ولنر رأى علم النفس الحـديث فى الإنسان، يعد سكينر هـو رائد الاتجاه السلوكى لعلم النفس، وكان سكينـر قد قرأ فى هذه الفتـرة كتاب واطسون المهم «السلوكـية»، حيث تأثر به كثيراً ووجد فيه ما يؤيد رؤاه، كما وجد فيه أيضاً ما يمكنه من تفسير كثير من السلوك الغريب والمحير سواء عند الحيـوان أو عند الإنسان، وهو أمر كان يستحوذ كثيراً على شخص مثل سكينر يتمتع بمواهب فنية وإبداعية وعلمية كبيرة.

ويحذر سكينـر من ربط سلوكيات مـعينة «بالغرائز»، لأن ذلـك التفسـير يميل إلى إنكار الدور المبـاشر للبيـئة، كمـا يحرص على الإشـارة السريعة إلـى أن سبب سلوك الشخص يرجع إلى مواهب طبيعية جيـنية، فقد يرجع ذلك إلى أحوال خاصة تعرض لها الفرد خلال مراحل حياته «هو أو هى».

إن تأثيرات الأحـداث المختلفة التـى يتعرض لهـا الإنسان خلال حـياته لها أهمـية خاصة فـى علم النفس السكينرى، وتؤكد تلك التأثيـرات أنّ معرفة العـلاقة بين تلك الأحداث وبين النتائج السلوكية ستسمح بتحديد مناسب لنمط حياته.

ولعل أهم فكرة توصل إليها سكينر فى بحوثه وتجاربه كما يشير «برونو Bruno»: هى أن السلوك يتـشكل تبعاً لـلنتائج التى يجنيـها القائم بـالسلوك نفسه، فنـحن نقوم بالأعمال والأنشطة ومختلف مظاهر السلوك التى نستفيد منها، والتى تمثل ربحاً وكسباً لنا، كما نتوقف عن العمل الذى لا نحصل منه على فائدة أو ربح.

١- شخصياتنا المتفردة تنتج بصفة رئيسية من خلال تاريخنا الفردى للتعزيز.

٢- كثيرا من التعزيزات الشرطيـة، مثل المال يؤثر فى سلوكنا، تلك التعزيزات تكتسب تأثيرها لكونها مرتبطة بالتعزيزات الأولية مثل الطعام... إلخ.

٣- يعتـبر العـقاب وسيلة للتـحكم فى السلوك أو ضبطه، أو مـخطط لقمـعه وكبـته «يعترض سكينر على استخدامه».

٤- يحدث «التمـييز Discrimination » عندمـا يكون التعـزيز ممكنا فـقط فى حضـور مثيرات خاصة، أو مثير خاص.

أما عن سكينر فقد وضع بعض الأسس للطبـيعة الإنسانية، ولكنه لم يوافق علي أن كل شخص يولد بتكوين جـينى يخضع للسمـات العامة للنوع الإنسانى وللـصفات الموحـدة للفرد، وبعـيداً عن الوقـوع فى أسر الطبـيعـة الممكنة للمكونات المولود بـها الإنسان، فقد اتجه سكينر وبسرعة نحو البيئة مؤكداً على تأثيراتها المتنوعة على السلوك الإنسانى، ولم يضـيع وقته فى التـفكير والتأمل فـيما هو داخل الإنسـان، وإنما كرس الوقت الطويل للدراسة الموضوعية للعلاقة بين السلوك وأحوال البيئة.

وأحد آرائه الخاصة التى قـدمها عن الطبيعة الإنسـانية هى فكرة أنه بسبب تاريخنا التطورى فإننا قد عززنا بتـأثير تناولنا لبيئتنا «ولان تلك السمات ذات قيم مـعاشة، فقد افترض أنها أصبحت مظهر جينى للجنس البشرى»، لذا تجد فى علم نفس «سكينر» أن المواهب الجينية للبشرية لا تحدد بأحوال معينة يمكن تعزيزها.

وبالضرورة فإن «سـكينر» فى معظم موضوعـاته المهمة يعتبـر أن الكائن الإنسانى مبرمجٌ من البيـئة، وعلى ذلك فإن الكيفيات الأسـاسية للطبيعة الإنسانيـة ليست جيدة ولا سيئـة، وبالنظر للسلوكيات التى تعتبـر نموذجاً مهما فى تحديد رفـاقنا فى الإنسانية «العدوان، العاطفة، حب الغير، الحقد، الحب... إلخ »، فإن سكينر يؤكد أن تلك الصفات تنمو أساساً من تأثيرات الأحـوال الخارجية التى تعمل وتؤثر فى الأفراد، ولا

يظهر السلوك المعقد مــن مصادر داخل البشر، ولا يجب الإشارة إلى عبـارة «الطبيعة الإنسانية»، ونحن أصلا مبدئياً نتاج تواريخنا البيئية، وظروفنا الحية الراهنة تصنعنا.

الجدير بالذكر أن سكينر لم ينكر إسـهام الـعوامل الفطرية والوراثيـة فى المظاهر السلوكية، فنحن نولد ومعنا صفات وراثيـة جينية «تناسلية» محددة، وعلى الرغم من أنه يؤكد على دور البيـئة فى حتميـة تحديد تلك الصفات، مفـترضاً أن «الظروف هى التى تتيح لـلإنسان البقـاء»، وهى التى تحدد ماهيـة الوراثة للأنواع، «بمعنى أن البيـئة تقوم باختيـار السلوكيات التى تسمح للنوع بالبقـاء»، فإذا بقيت الأحوال البيئـية لفترة طويلة، فهؤلاء الأفـراد من الأنواع الذين يسلكون بطرق معينة تسمـح لهم بالبقاء فى تلك البيئة، سيبقون وسيستمرون في النوع، وبهذا المفهوم فإن الأجناس البشرية تمتلك صفات جـينية معينة، ولكن يجب أن نتـذكر، وبالرغم من ذلك، أن البيئة تسـتمر فى التحكم وفى ضبط تلك العملية.

ويفضل سكينر استخدام عبارة الدافع ببسـاطة للإشارة إلى تأثيرات العوامل البيئية التى يمكن أن توفر إمكانيـة تغيير السلوك (مـثال جداول أحوال الحرمـان أو الإشـباع والتعزيزات المتنوعة). وللتعبير عن رأى سكينر فى هذا الصدد:

The most important causes of behavio are environmental and it only confuses . matter to talk about inner drives

يقول: «إن الأسباب الأكـثر أهمية للسلوك بيئتـه، وأنه من خلط الأمور الحديث عن الدوافع الداخلية»، وقد عبر سكينر بصفة خاصة عن أنه لا يجب اعتبار الدوافع:

(١) مثيرات أو منبهات.

(٢) حالات فسيولوجية «وظائف عضوية».

(٣) حالات نفسية.

ويرى سكينر أن هناك نوعين من التعزيز:

«تعـزيز إيـجـابى "Positive reinforcement" و«تعـــزيـزى سلـبى Negative reinforcement، وكلاهما يزيد من احتـمالية الاستجابة، الأولى تتـضمن إضافة شىء «معـزز إيجابى» للموقف إذا تمت الاسـتجابة، فـمثلا: قد تكون الاسـتجابة إيجـابية التعزيز إذا كان الناتج هو الطعام، الماء، الاتصال الجنسى، المال، أو التفاخر والإعجاب «عواقب»، أما التـعزيز السلبى فيتضـمن إزاحة شئ فمثلا: قد تكون الاسـتجابة ذات تعزيز سلبى إذا كانت إزاحة لبرودة أوحرارة، أو صوت مرتفع، أو تهديد أو عمل ممل أو صداع، وباختصار فـإن كثيرا من سلوكنا شرطى لأنه يعطينا شيئـاً «فى حالة التعزيز الإيجابى»، أو لأنه يسمح لنا بالهروب أو تجنب شىء «فى حالة التعزيز السلبى».

ونحن نعتبر من وجهة نظر سكينر معـبرين أو مصدرين للسلوك، وما نصبح عليه هو نتيجة ما نعبر عنه بسلوكنا، قـد تزداد بعض السلوكيات فى ترددها، بينما سلوكيات أخرى قد تصبح جـامدة، أو تقل فى ترددها أو تختفى تماماً، اعتمـاداً على نتائجها أو عواقبها.

ويؤكد سكيـنر على أنه من المضلل ومن غيـر الملائم أن ينظر للحالات الشـعورية كمسبـبات للسلوك، فمثلا، أحياناً ينسب السلوك إلى المشـاعر، عندما نقول: «هو لم يذهب إلى العمل لأنه شـعر بعدم التشجـيع»، أو «قمت بعمل شاق اليـوم لأنى أشعر بتحـسن»، وفى تحليل سكينر: «كلتا الحـالتين: المشاعر والسلوك الـعلنى أو الصريح» تعتبر نتيجة لأحوال بيئية، وإنّ المشـاعر لا تسبب السلوك، كما أن الافتقار إلى التعزيز فى حياتنا قد يسبب الشعور بالاكتئاب أو عدم التشجيع، وقد يتسبب أيضاً فى أن نبقى فى بيوتنا بعيداً عن العـمل أو المدرسة، فهذا هو نتيجة الافتقـار إلى التعزيز والسببى، وهو العامل المؤثر على المشاعر والفعل أو الحركة، وقـد يجعلنا التعزيز الإيجابى نشعر بالتحـسن ويجعلنا نعمل بجـد وحيوية، وفى هذه الحـالة يصبح التعـزيز الإيجابى هو المحدد لكل من المشـاعر الجيـدة والعمل بجهـد وجدية، وطبقـا لمفاهيم سكينر تعتـبر «المشاعر» والحالات الذهنية «نتـائج ملازمة ومكملة للعوامل البيئية ملامـسة وملتصقة بالتعزيز.

هل الفرد قليل الحيلة وضحية للتغيرات فى البيئة؟

يعتقد سكينر أن إحكام «أو ضبط النفس» يمكن تفسيره من خلال الإطار المرجعى للسلوك الراديكالى «فى ضبط النفس يكون الشخص هادفا لجعل سلوكه منضبطا، هذا هو الطريق الوحيد المختلف عن الخلق أو الإبداع».

وفى علم النفس السكينارى، تعتبر الشخصية بصفة أولية نتاج «التاريخ الشخصى للفرد من حيث التعزيزات Personal history of Reinforcement». وكما سبق ذكره، فإن سكينر يعترف بالعوامل Genetic Factors الوراثية، ولكنه لا يؤكد على أهميتها فى تحليله للسلوك، هناك تباين بين الرجل الجدلى المهتم بالعنف الجسدى، وبين رجل لطيف المعاشرة حسن الخلق لا يحب العنف، كيف تنشأ تلك الاختلافات السلوكية؟

تفترض أفكار سكينر وقواعده أن العامل الحرج هنا هو الاختلاف التاريخى للتعزيز، فالشخص الأول المشهور بالعنف ربما يكون قد تم تشجيعه والتفاخر به فى طفولته، «تعزيز إيجابى» من والديه أو رفاقه عند ممارسته سلوكاً عدوانياً، وأيضاً البيئة التى يعيش فيها، ومن المحتمل أن تكون تلك السلوكيات ناجحة وعندئذ تصبح معززة إيجابياً وموفقة وملائمة.

كما أن عدداً من علماء النفس المعاصرين يعتبرون سلوكيين معتدلين، يأخذون موقفاً وسطاً عندما يحاولون تفسير سلوك الإنسان ووظائفه، حيث يميلون لإدخال عمليات داخلية تحدد سلوك الفرد مثل الاتجاهات، عمليات التأمل والدوافع، إلى جانب ما يلقونه من ضوء على محددات المجتمع والبيئة الطبيعية، ولم يكن ب. ف. سكينر ضمن هؤلاء، إذ إنه ورفاقه كانوا أصحاب مدرسة سلوكية راديكالية Radical behaviorists، يصرون بشدة على أن الأحوال البيئية هى التى تضبط وتحكم الإنسان، حيث يمكن البحث عن تلك الظروف بصورة موضوعية وشروح مفصلة، وأصحاب النظرية السلوكية لا ينظرون إلى دخيلة نفس الفرد كبيان للسلوك، كما ينكرون ضرورة فحص ما استقرت عليها الافتراضات العقلية أو الدوافع الداخلية لأغراض

تفسيرية أو تحليلية، فهم يتبعون المسار السلوكى البيئى الذى بدأه «جون واطسون» مستبعدين الاستبطان العقلى الداخلى، فى هذا الاتجاه أو هذا المسار أنشأوا أساليب بحثية مركبة ومتقدمة، معتمدين فى ذلك على جمع كمية كبيرة من البيانات العلمية وعدد هائل من القواعد الدالة على السلوك يمكن ملاحظتها بمختلف تفاصيلها المهمة التى تدعم فكرة رئيسية مؤداها أن تصرفات الإنسان يمكن أن تضبط وتحدد بالظروف التى يمكن تناولها ومعالجتها موضوعيا[٢٨].

-٥-

حين حاول الرومانسى أن ينتصر على عاهات الوجود، كان يعلم أن الحب هو السلاح الممكن الذى يستطيع أن يستعمله فى سبيل ذلك، إلاّ أن هذا الحب أضحى طيفًا هاربًا من الرومنسى نفسه، فعمد عندئذ إلى الحلم وطار بأجنحته نحو عالمه الخاص متحرراً من عبودية الواقع والواجب، إنه يحلم بكل ما يناقض الواقع، يحلم بالربيع الدائم، وبالحورية التى لا تتبدل، بالإنسان الإله الذى هو بدايةذاته ونهايتها، هذه الغيبوبة فى عالم اللاواقع جعلته يصاب بالكآبة المستمرة حتى كان الألم الذى فتح مغالق النفس وكشف للإنسان شاشة الرؤيا، وهذا ما نجده فى شعر موسيه حين يقول:

أيًا كان الهم الذى تعانيه فى شبابك
دع هذا الجرح المقدَّس يتَّسِعْ
وقد ابتلتك به الملائكة السوداءُ
وحفرتْهُ فى قلبك
لا شيءَ يجعلنا كباراً كالألم
ولكن، لا تحسب أيها الشاعر
أن صوتك ينبغى أن يظلّ صامتًا
فالأغانى الأشد يأسًا هى

الأغانى الأمتع
وإنى أعرف أغانى خالدة
وهى لا تعدو التأوهات الخالصة.
فحين يعود البجع
وقد أنهكه السفر الطويل
وهو مبحر فى ضباب المساء،
فإن صغاره تركض على الشاطئ
حين تراه من بعيد، يضرب بجناحيه
مياه البحر، وهم يحسبون أنهم سينالون
غنيمتهم من الطعام
ويهرعون إلى والدهم، باعثين
أصوات الفرح، ينقرون
بمنقارهم أعناقهم الكريهة.
وأما البجع فإنه يسعى بخطى بطيئة
إلى صخرة عالية
وهو يغطى فراخه،
ويرنو إلى السماء بعينى
الصياد العميق الكآبة.
ثم إن الدم ينهمر موجة إثر موجة
من صدره المشرع
ولقد تحرى عبثًا عن طعام لفراخه
فى أعماق البحر، فالمحيط كان فارغًا
والشاطئ مقفراً
ولم يحمل من الطعام لأبنائه
إلا قلبه، قاتم وصامت ومضطجع
على الصخر، يقسم لأبنائه

أحشاءه الوالدية
وفى حبه المتسامى فإنه يرجح ألمه
وحين يبصر أن ثديه الدامى يسيل
فإنه يتهالك ويترنح
على وليمته المأتمية،
سكران من اللذة والحنان والرعب
وأحيانًا عبر تلك الوليمة الإلهية،
وقد أعيا من الموت البطئ الشديد
العذاب، فإنه يخشى أن يخلفه أبناؤه حيًا
وعندئذ، فإنه ينهض ويفتح جناحيه للريح
ويضرب قلبه باعثًا صرخة وحشية.
يبعث فى الليل هذا الوداع المشؤوم
حتى إنّ طيور البحر تغادر الشاطئ.
فيا أيها الشاعر
هكذا يفعل الشعراء الكبار
فإنهم يدعون الناس الآنيين يفرحون،
إلا أن الوليمة الإنسانية التى يؤدونها
فى أعيادهم، تشبه غالبًا وليمة البجع.
فهم حين يتكلمون عن الآمال الخائبة
عن الحزن والنسيان والحب والشقاء
فتلك ليست معزوفة تضخم القلب
بل إن صيحاتهم تماثل السيوف
فإنها ترسم فى الهواء دائرة منيرة
متلألئة،
ولكنها تظل أبدًا موشحة بنقاط الدم[٢٩].

«أنا أفكر، إذاً أنا موجود» يقول ديكارت، جـاء الرومنسى وأعطى المعادلة تحديداً جديدًا بقوله: «أنا أتألم، إذًا أنا موجود»، سعادة الشـاعر فى ألمه وصلبه، فموسيه قد فتح أحشـاءه كى تلتهمها فراخـه وهو يصيح صيحة تدوى، فلم يعلن وليـمة الفداء، وإنما انتحر مظهراً بطلان الوجود.

لقد حاول الرومنسى أن يضحى بكل شىء حتى بحياته.

وبينما يعـبّر موسيه عن عـبثية الـوجود من خلال تصويره البـجع النازف دمًا فإن الفرد دى فينيى كان مفعمًا بذاتيـة وأصالة، لأنه رفض أن يصيح تلك الصيحة، رفض الاستعطاف والتزم الصمت، فمـثل بذلك جدارة الإنسان ووقوفه فى وجه لعنة الكون وساديته.

الإنسان إله نفسه برأى فينيى، لكن هذا الإله متألم صامت يحترق فى الداخل ولا تبدو على ملامحه الفجيعة إذ يعتبر أن البوح والشكوى هما علامات الوهن.

هذا التـباين بين مـأساوية مـوسيـه وفينيى، ظهـر جليًا فى قصـيدة مـوت الذئب لفينيى:

يقول فى نهاية قصيدة الذئب:

أوّاه! لكم كان حريًا بى أن أتعظ وأفكّر
بالرغم من هذا اللقب الكبير الذى أحمله، لقب الإنسان
ولكم أخجل من ذواتنا، نحن النّاس،
هؤلاء البله والمتخلّفين.
بأىٍّ سبيل نغادر الحياة
وأوجاعها، أنت الذى علمتنى
أيها الحيوان النبيل
وحين نتقصى فيما كنا على الأرض
وما نخلّف إثرنا

نحس بأن الصمت وحده كبير
وكل ما دونه هو من الضعف والفشل.
لقد فهمتك جيداً أيها المسافر المتوحش
ولقد نفذت نظرتك الأخيرة إلى قلبى
كانت تقول:
«تصرف بما يدع روحك من فرط كفاحها واجتهادها
تصل إلى تلك الذروة من الشجاعة الرواقية
التى أدركتُها حين ولدت فى الغاب.
الأنين والبكاء والتوسل هذه كلها من الجبن
ثم بمهمتك بقوة، مهمتك الطويلة والثقيلة
ثم تعذّب ومت مثلى دون أن تتكلم[٣٠].

لقد مات ڤينيى من دون صيحة، بصمت، مع أن ذئبه كـبجع موسيه غير أن فى موتهمـا تبيانًا واضحًا، آثر فينيى الصـمت معبراً من خلاله عن عـبث الوجود ولعنته، وآثر مـوسـيه الصـراخ والعويل عـلى الشطآن، لكن لَمن الصـراخ؟ ولَمن الشكوى ؟ والقدر لا يجيب أو يستجـيب، قدر الرومنسى أن تكون نفسه القدر، لذلك ارتضى أن يقـبل على البـؤس كـمـا يقـبل على السـعـادة، وارتضى أيضًا أن يعـيش فى دوامـة ميـتافيـزيقية نهـائية لا خروج منهـا، ها هو لامرتين يعبـر عن تلك الغربة النهـائية فى قصيدة «الخلود»، وكأن العالم مات بموت ألڤير عشيقته:

إن الاصفرار يغشى شمس حياتنا منذ فجرها
وعلى جباهنا المتأوهة
تعكس بعض الأشعة الضئيلة
المرتجفة والتى تصارع الظلام،
الظل ينمو والنهار يموت
وكل شىء يمّحى ويتوارى

* * *

وَلْيَرْتَعِشْ شَقيق أو حبيب ويشفق لهذا المنظر
وَلْيَرتَعِد مرتجفًا عن شفير الهاوية،
وليعجز عن سماع أغانى الموتى،
وحتى عن بعيد، وهى تهم أن تدوّى دويّها
والتأوهات المخنوقة التى يصعدها
ترود حول سريره الجنائزى
وَلْيَخْشَ قرع النحاس المعول
والذى يؤذن صداه الضائع
للأحياء الهالكين بأنّ حيًا ما
زال ولم يعد موجوداً.

* * *

إنى أحييك، أيها الموت
المحرّر السماوى
فأنت لا تتراءى لى بذلك الوجه الكريه
والذى خلعه عليك زمنًا طويلاً
الرعب أو الضلال.
فساعدك لا يحمل سيفًا مهلكًا
وجبهتك ليست قاسية،
وعينك ليست مشؤومة،
فإن ربًّا كريمًا يقودك
لتداوى الآلام.
أنت لا تبيد بل إنك تحرر
ويدك هى رسالة علوية تحمل
مشعلاً إلاهيًا،

والأمل الذى يحلم بقربك
على رمس ويتوكأ على الإيمان
يفتح لى آفاق عالم أجمل.
تعال إذن، تعال حرّرنى
من سلاسل جسدى، تعال افتح سجنى،
تعال أعرنى جناحيك.
لماذا تتأخر اظهر
ولأرتحل أخيراً إلى ذلك الكائن
المجهول
وهو بدايتى ونهايتى.
ومَن ذا ترى فصلنى عنه
ومَن ترى أكون أو ما ينبغى لى أن أغدو؟
وها إنى أموت لا أعلم
ما معنى الولادة.
أنت أيها الروح الذى أخاطبه
عبثًا، أنت أيها الضيف المجهول
أين كنت وفى أىٍّ سماء قبل أن تحلّ بى
وتحركنى ؟
وأية قوة رمتك على هذه الكرة
السريعة العطب؟
وأية يد أسرتك فى سجنك الترابىّ؟
وبأية عقدة مدهشة يتعلق بك الجسد
كما تتعلق أنت به؟
وأىُّ نهار يفصل الروح عن الجسد؟
وإلى أى قصر جديد تغادر الحياة؟

وهل نسيت كل أمر فيما وراء القبر؟
وهل سوف تبعث فى نسيان جديد؟
وهل ستباشر من جديد حياة أخرى
أم أنك ستفرح بحقوقك الأبدية فى
أحضان الله الذى هو مبعثك ومآلك،
بعد أن تتحرَّر من قيودك الإنسانية...
أمل عبثىٌّ سيصيح الأبيقيريُّون.
فليرد عليكم سواى يا حكماء الأرض
إن عقلنا يضطرب ويلتبس
بلى العقل يصمت فتجيب الغريزة(٣١).

أما قصيدة «الألبتروس L'ALBATROS لشارل بودلير فيمكننا أن نقول: إنّ غاية هذه القصيدة هى المزاوجة بين الشاعر والطائر الفينيق :

لكى يَلْهُوَ، أحْيانًا، رجالُ السّفينَة،
فإنّهم يأسُرونَ الألْبَتْرُوسَ
الطّائرَ البَحْرِىّ الشّاسع الجَناحَيْن
والّذى يَقْتَفى
كَرفيقِ سفر
أثرَ السَّفينةِ، فيما هِىَ تشقُّ أحْشاءَ اللّجَةِ المُريرَةِ

* * *

ولَمْ يكد هؤلاءِ يُودِعُونَه عَلى أَرْضِ السّفينَةِ
حتّى أخذ مَلكُ الأجواءِ ذاكَ،
يُجَرّرَ جنَاحَه الكَسيرَ

مُتَعَثّراً خَجِلاً،
جَنَاحَهُ الأبيَض ذاك الّذى يَجْرى مِنْ دُونه
وكأنّهُ مِقْذَافٌ يَحْبو إلى جَنْبِهِ.

* * *

هَذا المُسافِرُ المُجنَّح، كَمْ هُوَ الآنَ مُرْتَبِكٌ
وَمُتَهَالِكٌ وَمَخْذُولٌ؟
ذاك الطّائِرُ الجَميلُ غايَةَ الجمَال
كَمْ هُوَ الآن مُثيرٌ للسّخْريَةَ وكَمْ هُو قَبيحٌ!!
أحَدُهم يُثيرَه بِعَقَبِ سيجارتِه وغلْيُونِهِ
وآخرُ يَعْرِجَ ويُقلّد ذَلِكَ العاجِزَ
الّذى كانَ يَطيرُ ويُحلّقُ منْذ حين.
الشاعر هو هكذا، كملكِ الفضاء ذاك
إنه يعايش ويصحب العاصفة ويهزأ مِنْ
رامى السهامِ
وحين يُنْفى على الأرض وَسَطَ جَلَبَة الدَّهْماء
فإنّ جناحَيْه العملاقين
يمنعانه من السير[٣٢].

إن الأجواء العليا فى القصيدة هى الأجواء الروحية، وهى دعوة التخلى عن العالم الواقعى الذى يسود فيه المكر والخداع.

يقيم الشاعر فى هذا العالم، لكنه يحنّ إلى الأعلى حيث تفقد المادة ثقلها وتتكامل الإنسانية، وتترجّح هذه النزعة بين الرومانسية والرمزية، لكن الصور الرمزية فى شعر بودلير بعامة هى أعمق وأصفى من الصور الرومانسية.

ولنا في القصائد التي سمّاها «سلبين وايديال» الكآبة والمثال مثل بارز فيما تجتهد به، كقوله:

إذْ تُطْبِقُ السَّمَاءْ
وطيئةً، ثَقيلَهْ
تُطْبِقُ كالغطَاءْ
على نفوسنا التي تئنُّ دون حيلَهْ
فريسةَ الملال والعَنَاءْ،
وحينما يُسَوِّرُ الأفق مدى الفَضَاءْ
يسْكُبُ أو يَحْملُ
لنا نهاراً حالكًا
أشقى من اللَّيْل العظيم الشَقَاءْ
وحينما تُحَوَّلُ الأرض إلى زنزانة جَهْمَهْ
وتخبط الآمال كالخفّاشِ في الظّلْمَهْ
إذ يضرب الجدرانْ
جَنَاحُه المَخْذُولْ
ويكدِمُ الرأسَ على السقّوفِ في هَوَانْ
وحينَ يَهْمي المَطَرْ المُنْهَمِرُ المَوْصُولْ
يهمي برخَاتهْ
يُصْبِحُ كالقُضْبَانْ
في أَحَدِ السُّجُونْ
عَبْرَ مَتَاهَاتهْ،

وحينما ينْسج شَعْبٌ أخْرَسٌ

مِنَ العنَاكِبِ المقيتَهْ

ينسجُ فى عمْق دماغنا الحَيْرَان

شباكَهُ المُميتَهْ

حينئذ

تنقضُّ أجراس، فجأةً

وتَنْبَرى غَضْبى

تُطْلقُ نَحْوَ السَّماءْ

نباحَهَا والعَواءْ

أو الرّعْبَا

كأنها الأرواحُ إذ تَهِيمْ

لَيْسَ لها مأوى ولا أوطانْ

تخورُ، لا تكفّ، لا تُريمْ

* * *

ثم جنازاتٌ بلا طَبْل

ولا أنْغام مُوسيقى

لا جرْسَ، لا غِنَاءْ

تسير فى نفسى

والأمل المخذول

يجهش باليأس

وينشب الأسى المحمّل الضيقا

أعلامه السوداء(٣٣).

يحس بودلير فـى هذه القصيـدة أن السماء هبطت ونزلت إلـى الأسفل وهى تكاد ترهقه بثـقلها، ويدلّنا هذا القـول على أن الشاعر يعـيش حالة اختناق، ونوّه الشـاعر بالهموم والســأم الماورائى حين جعل الوجود سجنًا كبـيراً، وهو يذكر الغطاء ثم الدائرة فالزنزانة بصور تعددت وتلاحـقت وتضافرت لتجسّد ذلك الإحساس القـانط بالمستحيل والملل.

إن السأم الذى يصـفه لا يجـد سبيـلاً للهو، بل إنه نوع من الســأم الوجودى من عجز الإنسان عن الخلق والتجديد.

وأما الأفق الذى يشير إليه فهو يتحدث عن ظلمة النفس.

وحين يتحـدث الشاعر عن الأمل، فهـو يضرب فى كل اتجاه كالخـفاش، فالأمل ليس خفـاشًا وليس ثمة توحيد فى الرؤيا بيـنهما، إذا ما حـاولنا أن ننسب هذه القطعة إلى الرمـزية، فلابد لهـا من أن تقوم على التـسرى إلى روح الظاهـرة الحسيـة، وهى الخفاش واسـتقراء ما فى مظهـره وسكناته من دلالة على عمى المصيـر واللعنة فى بئر المصـير والوجـود، وليس من صلة بـين الخفـاش والأمل حين التـقطهـا الشاعـر فى حدسه.

وقد درس الشـاعر الخفـاش، وتأثر بتصرفـه، وإذا الناس كلهم خفافـيش تضرب آمالهم على غيـر هدى، وفى ذلك كله قبس رمزى، لم نشهد قبلاً صورة للخفاش فى الشعر، لأنه كائن لا يوحى بأى مظهر شاعرى، وحين يتحدث بودلير عن العناكب فإنه يصوّر الرمز بأبعاده المهمة، تلك العناكب المقيتة التى تعشعش فى ثنايا دماغه، لقد علا من خلال العناكب عما هو علـيه الخفاش؛ فعبّر عن الهموم التى تـنسج تشبيكاتها فى دماغ الإنســان كمـا تنسج العناكب خيـوطها، ولولا الرمـزية التى تقودنـا إلى الحدس والرؤية كـيف نفـسـر قيـام تلك العناكب فـى الدماغ وهى لا تـسكن إلاّ فى الأمكنة الموحشة، فعلاً هى عناكب حسية نفسية رمزية.

وحديث الشاعر عن الأجراس يقع فى المناخ نفسه، فإنها أجراس ميتافيزيقية، تلك أجراس تزأر ولا تبث رنينًا، هى بلا هوية، أجراس الذهول والسويداء، وتتحول إلى أرواح بلا وطن.

وها هنا صمويل بتلر كولردج (١٧٧٢ - ١٨٣٤) يعبر عن روح الإنسان المثالى / الرومانسى فى مقاطع من قصيدة: «الانقباض... أنشودة».

يا ذات القلب الصافى، لا حاجة بك أن تسألينى
ما تلك الموسيقى القوية التى فى الروح!
ما هو، وأين يوجد
هذا الضوء.. وهذا الضباب البديع المضئ؛
هذه القوة الجميلة خالقة الجمال،
إنه الفرح، أيتها السيدة الفاضلة! الفرح الذى لم يمنح قط
إلا للطاهرين فى أطهر ساعاتهم،
إنه الحياة فى أطهر ساعاتها؛
إنه الحياة، وفيض الحياة، إنه السحابة والمطر فى آن.
الفرح أيتها السيدة، هو الروح وهو القوة
التى تمهرنا بها الطبيعة عند اندماجنا فيها؛
أرض جديدة وسماء جديدة،
لا يحلم بهما الشهوانى والمتكبر،
الفرح هو الصوت العذب، الفرح هو السحابة المضيئة؛
نحن نفرح فى أعماقنا،
ومن هناك يفيض كل ما يسحر الأذن والبصر،
وكل الأنغام أصداء لذلك الصوت
وكل الألوان ذوب من ذلك النور.

* * *

إنه منتصف الليل، ولكن ليست لدى رغبة فى النوم.

ليحم الله صاحبتى من أن تصاب بمثل هذا السهاد.

إلا فلتزرها، أيها النوم الرقيق! بأجنحة الشفاء،

وعسى ألا تكون هذه الزوبعة إلا مخاض جبل؛

إلا فلتتألق كل النجوم فوق مسكنها،

ساكنة كأنها تراقب الأرض النائمة!

وعسى أن تستيقظ بقلب فرح،

وخيال مرح، وعيون ملؤها السعادة،

فلتساند روحها أيها الفرح، ولتنغم صوتها،

ولتكن حياة كل الأشياء، من القطب إلى القطب،

فيض روحها النابضة بالحياة!

أيتها الروح البسيطة يا من يأتيها الهدى من عل،

يا سيدتى العزيزة! يا أخلص الأصدقاء الذين اصطفيت،

ليغمرك الفرح هكذا، إلى أبد الأبدين(٣٤).

«لنحب دائمًا، لنحب أيضًا!

Aimons toujours ! Aimons encore

عندما يذهب الحب، يهرب الأمل.

Quand l'amour s'enva, l'espoir fuit..

الحب هو أنشودة الفجر،

الحب، هو ترتيلة الليل.

هو ما تقوله الموجة للشطآن،

والرياح للقمم الموغلة فى القدم،

هو ما تقوله النجمة للغيوم

إنه الكلمة التى لا توصف: لنحب!!

الحب يبعث على الحلم والحياة والإيمان.

لديه، لكى يدفئ القلب،

شعاع أقوى من المجد،

وهذا الشعاع، هو السعادة!

... لنحب بعضنا بعضًا، دائمًا أكثر!

ولنتحد جيداً كل يوم.

فالأشجار تتعانق فى الأوراق؛

كذلك أرواحنا ، فى الحب!

لنكن المرآة والصورة!

لنكن الزهرة والعطر!

فالعشاق المضطجعون تحت الظلال

يشعرون بأنهم مثان، ولكنهم وحاد!

... تعالى إلينا، أيتها الجمالات الساحرة!

تعالى إلى، أنت أيُّها الخير وأيتها الشريعة

أيها الملاك، تعال إلىّ عندما تغنى.

وعندما تبكى..

وحدنا - الشعراء - الذين نفهم وجدك.

لأن نفوسنا ليست ماكرة

ولأن الشعراء هم الآنية

التى تسكب فيها النساء قلوبهنّ...»[٣٥].

لم يكن ممكنًا اختصار القصيدة إلى أكثر من ذلك، لأنها دفعات من المشاعر والصور التى تؤكد أبرز مواصفات الحب الرومانسى القائم على طهارة القلب وتسامى الروح فوق الشهوة الحسية، والنزوات الطائشة، كما يقوم على دفق المشاعر وإنسيابها أمواجًا من الحلم أو العطر أو الأثير الليلى.

الفصل الثالث

مفهوم الإنسان فى النظرية الواقعية الروحية

❁❁❁

أولى بهذا القلب أن يخفقا

وفي ضرام الحب أن يحرقا

ما أضيع اليوم الذى مرّ بى

من غير أن أهوى وأن أعشقا

❁❁❁

عمر الخيام «رباعيات»

- ١ -

ترى الواقعية الـروحية أن فى طبيعة الإنسان ازدواجـا، وهذا الرأى يؤكده البحث فى الدين والفلسفة والفن كما بينا.

وبما أن فـى طبيعة الإنسان ازدواجا، فالتحقيق الكامل للروح الإنسانية لا يمكن أن يتم بغيـر معركة، ونيـل حرية الروح هو الغرض التاريـخى للإنسان، والمشكلة الأولى هى مقـاومة تلك القوى التى تأتى مـن داخل الإنسان، ومن المؤثرات الخارجـية التى تحاول أن تستعبده، ومن بين هذه المؤثرات شهوات الإنسان ومطامحه.

وفـى رأى برديائـف أن بعض النظريات الميـتافيزيقيـة تميل إلـى استعـباد الإنسان، فالمذهب الجبرى يتجـه إلى استعباد الإنسان، وكذلك شتى المذاهب الـتى تعتبر الإنسان شيئًا مثل سائر الأشياء الموجودة التى تخضع للقانون، ولا تعترف بأن فى الإنسان ذاتا خالقة، لا تطيع القوانين المسيطرة على طبيعـة الأشياء، وعن الطبيعة المزدوجة للإنسان يقول تحوتى:

وإنه (الانسان) صريع النسيان.
الإنسان هو الذى يحمل طبيعة
مزدوجة من بين الموجودات التى لها
روح.
جزء منه - الذى يسمى «صورة آمون»
هو كل لا ينقسم.
روحىّ وخالد.
والجزء الآخر خلق من المواد الأربع[1].

وعن قدرات وملكات الإنسان يقول تحوتى:

يمكن القول دون تردد:
المخلوق الإنسانى هو فوق ملائكة السماء،
أو على الأقل مساوٍ لهم؛
لأن الملائكة لا يريدون إطلاقا الخروج عن حدود دوائرهم
ويهبطون على الأرض،
لكن الإنسان يمكن له الصعود إلى السماء ،
كما يمكنه - زيادة على ذلك -
القيام به دون مغادرة الأرض.
وتستطيع قدرته الإحاطة بالمساحات
الشاسعة[٢].

ولقد قيل فى التصوف: إنه محاولة الوصول إلى الذات الإلهية بطريق القلب لا العقل، والمتصوفة يطلقون على هذا الطريق اسم «سفر»، وعلى المسافر اسم «سالك» وعلى المراحل التى يمر بها «مقامات»، وهى عندهم سبع مراحل يلى بعضها بعضًا، منها التوبة، فالورع، فالزهد، فالفقر «بحيث لا تملك شيئًا ولا يملكك شىء»... إلخ.

ولكنه طريق صعب بالنسبة للروح
أن تغادر الجسد،
وتكون الخطوة الأولى للروح
هى أن تدخل فى صراع مع نفسها
مثيرة حربا داخلية،
إنه صراع الوحدة ضد الثنائية؛
فجانب يسعى إلى الوحدة،
وآخر يسعى إلى التقسيم[٣].

وهذه الأفكار تحـملنا إلى المنابع الدينيـة وأسس النظرية الفلسـفيـة، وهذه المنابع قائمـة على فكرة الاتحاد الإلـهي الإنساني، أي: فكرة الفـعل المتبـادل بين الطبيـعتين الإلهيـة والإنسانية، وبـين الحرية والقوة الخـلاقة في كلتا الطـبيعـتين. وفكرة الاتحاد الإلهي الإنساني هي الأساس الذي تقوم عليه إمكانية إنشاء فلسفة شخصية أو أية فلسفة تتناول الشخصية الإنسانيـة، ومن الحق أن الوعي الإنساني يميل إلى أن يحيل نفـسه إلى شيء مادي، وإلى أن يكون الانعكاس السلبي لطبـيعته الفاعلة أصلا، ولكنه - مـهما يكن من أمر - قـادر على تجديد نشاطه إذا نفض عنه أغلال العـالم الموضوعي، وإذا استخدمت كـلمة «موضوع» فإنني لا أعني بها مطلقـا أن أي شكل من أشكال المعرفة يمكن أن يسـتقل عن الذات، وإنمـا هو يمثل طريقة خـاصـة لفهم المعـرفة والوجـود، فالموضوعية لايمكن أن تكون عندي مرادفة للحـقيقة، أو لموقف مستـقل عن الحالات الذاتية، وعلى العكس من ذلك فـإن هذه الكلمة ستعني اعتماد الموضوعية على الحالات الذاتية، وعلى العلاقـات الإنسانية، وبهذه الوسيلة نفـسها فإن الإحالة الموضـوعية لا يمكن أن تكون مرادفة للتحقق أو الوحي أو التجسد.

والتجـربة الدينية تؤيد المعتقـدات الميتافيـزيقية، يظن العلمـاء أن ليس هناك سوى تجربة واحـدة هي التجـربة الظاهرة التي يعـولون عليهـا، والواقع أن العلم بعيـد عن التجربة، وأنه يبـتعد عنها كلمـا تقدم، فإنه يضحي بها ويسـتعيض عنها بمعـان تبسطها وتزعم تفسيـرها، فيتجه إلى الآلية التـي ترد الكيفيات المحسوسـة إلى الحركة، بل يرد إلى الحركـة الفكر نفسه، إن هناك نوعين آخـرين من التجربة، همـا التجربة النفسـية والتجـربة الدينية، وكلتاهمـا مؤكدة واجبـة الاحترام، وقد رأينـا أن للتجربة النفسـية خصـائص ذاتية مبـاينة لخصائص الجـسم المتصلة به ولخصـائص سائر الأجسـام، أما التجـربة الدينية على اخـتلاف صـورها فلها خاصـيتـان مشتـركتـان بين هذه الصور: إحداهمـا قلق من الألم أو الشر، والأخرى شـعور بالنجاة من الألم أو الشـر بفضل «قوة عليا» تشهد بفعلها في حياة النفس نتائجه الحسنة.

ذلك الذي ولد من جديد يحظى بصلة طيبة من أب الجميع،
الذي هو نور وحياة.
إنك لا تود سوى اختيار هذه الرؤية

السامية،
عندما تتوقف عن الحديث عنها؛
لأن هذه المعرفة هى صمت عميق،
وهدوء للحواس.

ذلك الذى يعرف
روعة الحسن الأصيل،
لا يدرك بحواسه شيئًا قط.
لا يستمع إلى شىء،
لا يستطيع تحريك جسده إطلاقًا،
ينسى شهواته المادية،
بينما روعة الحسن
تغسل فكره فى النور،
وتنزع روحه من جسده،
وتجعل منه واحدًا من الكائنات الخالدة.

لا يمكن لإنسان أن يصبح ملاكا
ما دام لا يزال موجودًا فى جسد[٤]

إن الواقعية الروحية بها الكثير يرجع إلى الكوجيتو الديكارتى، فهو ينظر إلى الكوجيتو على أنه مرتبط من ناحية بالعالم الخارجى ، ومن ناحية أخرى بعالم داخلى ، وسنهتم بحديثه عن الحقيقة الباطنة، الداخلية، فهى الأساس الذى نحس به لوجودنا الفردى، فالذات بالنسبة للخارجية exteriority هى سلبية، بينما هى بالنسبة للجانب الداخلى مستقلة وقادرة على التأثير والنفاذ والإدراك.

أى ثنائية تتمثل فى إسقاط الرؤى الباطنية على العالم الخارجى، وتضع التراسل بين الرؤية الباطنية والواقع الخارجى أو فى وسط الحدث بين ما هو ذاتى وما هو موضوعى، وهذا هو عالم الخيال، العماء، البرزخ.

فالوجود عبارة عن شفرات كما يقول ياسبرز، وقد تكون هذه الشفرة قابلة لأن تقرأ وأن تفسر، وقد تكون هذه الشفرة قابلة للقراءة لا للتفسير، وقد تناول أفلوطين[٥] (٢٠٥ - ٢٧٠) النفس الإنسانية فى عرضه لنظريته فى المنهج الصاعد والمنهج الهابط.

منهج الصاعد

«أين ينبغى الذهاب؟ إلى الخير وإلى المبدأ الأول، وهناك سبيلان للذين يصعدون: الأول يبدأ من أسفل؛ والثانى سبيل الذين وصلو إلى العالم المعقول، فواجبهم أن يتقدموا فيه إلى قمته[٦] ». فإذا نظرنا فى الموجودات، رأينا أنها هى ما هى بالوحدة، الجيش والجوقة والقطيع لا توجد إن لم تكن جيشاً واحداً وجوقة واحدة وقطيعاً واحداً، والبيت والسفينة أيضاً لا يوجدان إن لم يكونا حاصلين على الوحدة، والمقدار المتصل حالما يقسم فيعدم صفة الوحدة يتغير وجوده، وكذلك الحال فى النبات والحيوان: كل واحد منهما جسم واحد، فإذا تجزأ فقد الوجود الذى كان له، وصار إلى موجودات أخرى كل منها موجود واحد، توجد الصحة حين توجد وحدة التنسيق فى الجسم؛ ويوجد الجمال حين تجمع الوحدة بين الأجزاء؛ وتوجد الفضيلة فى النفس حين يبلغ اتحاد أجزائها إلى الوحدة والتوافق، والنفس هى التى تصنع الجسم وتعطيه الصورة والنظام، فترد الكل إلى الوحدة، وما يقال عن الموجود الجزئى يقال عن العالم فى جملته: إن علة النظام فيه نفس كلية، ولكنها أكثر وحدة من النفوس الجزئية، فإن كل موجود إنما هو واحد بقدر ما يحتمله وجوده: كلما قل وجوده قلت وحدته، وكلما زاد وجوده زادت وحدته. على أن النفس بالإطلاق متكثرة، فيها قوى عدة، قوى الاستدلال والاشتهاء والإدراك مجموعة فى وحدة، فالنفس، وهى موجود واحد، وهى تدخل الوحدة فى الموجودات، ليست عين الوحدة ولكنها تشارك فى الوحدة، أى أنها تقبلها من فعل موجود آخر، هذا الموجود أشد وحدة من النفس الكلية، هو العقل الكلى الحاوى فى ذاته جميع مثل الموجودات، إن المعقولات مترابطة متضامنة، وتقتضى عقلا كلياً يحويها ويدرك

ترابطها، ولكنه ليس الحد الأول، فإنه موجود عاقل، ولا يخلو موضوع تعقله من أن يكون إما هو نفسه، فيكون مزدوجاً لا بسيطاً؛ أو مغايراً له، فيكون الموضوع أعلى منه وسابقاً عليه، فترتقى إلى الواحد بالذات، وقد تدرجنا فى الوحدة من البعيد إلى الأقرب فالأقرب، هذا الحد الأول، يجب أن نتأمله بالعقل الصرف، فما دام قبل العقل الكلى، فهو ليس عقلاً، فإن العقل موجود معين، والحد الأول متقدم على كل موجود، فهو يرى من كل صورة، حتى الصورة المعقولة، إذ إنه لما كانت طبيعة الواحدة ولدة للكل، فهى ليست شيئاً مما تلد، وإذا كنا نقول: إنه علة، فمعنى ذلك أننا حاصلون على شىء منه، بينما هو باق فى ذاته، وليس شيئا من الأشياء التى هو علتها، فيجب أن ننفى عنه فعل التعقل والفهم، تعقل ذاته وسائر الأشياء.

إذا أردنا أن نتأمله فلا تدع فكرنا يسرع إلى خارج؛ إنه حاضر لمن يستطيع مماسته، غائب عمن لا يستطيع، ليس يمكن التفكير فى موضوع إذا كنا نفكر فى آخر؛ فيجب أن تكون النفس خلواً من كل صورة لكيلا يمنعها مانع من أن تمتلىء وتستنير بالموجود الأول، لنعتزل العالم الخارجى، ولنتوجه بكليتنا نحو الداخل، ولنجهل كل شىء حتى كوننا نحن الذين نتأمل، وبعد الاتحاد به، لنذهب ونقل للآخرين، إن استطعنا القول، ماهية الاتحاد هناك؛ أو لنمكث، إن أردنا، فى تلك المنطقة العلوية، فهذه حال الذى أدمن التأمل، إذا عرفت النفس ذاتها، وعرفت أن حركتها الطبيعية حركة دائرية، لا حول نقطة خارجية، بل حول المركز، وأن المركز أصل الدائرة، فستدور حول المركز الذى خرجت منه، وستتعلق به، إننا فى حالتنا الراهنة جزءان، جزء يمسكه الجسم (كما لو كانت قدمانا فى الماء، وباقى الجسم فوق) فنرتفع فوق الجسم بجزئنا الثانى، ونرتبط بوساطة مركزنا بالمركز الكلى، ونجد فيه راحتنا، إن الموجود المتعقل حاضر لدى موضوعه بفضل نسبة مشابهة ومشاكلة، وهو يرتبط به بسبب اشتراكهما فى الطبيعة، الأجسام يمنع بعضها بعضاً من الاشتراك فيما بينها؛ أما الموجودات اللاجسمية فليس يعوقها الجسم، وليس يباعد بينها، بل التغاير والاختلاف؛ وحين يزولان،

وتصير الموجودات غير مختلفة، تصير حاضرة بعضها لدى بعض، وإذن فهو حاضر دائماً، لأنه لا يتضمن أى اختلاف؛ ولكننا لا نحضر لديه إلا حين يزول منا التغاير، إنه لا يميل إلينا بحيث يحيط بنا، وإنما نحن الذين نميل إليه ونحيط به، وحينما نكف عن الإحاطة به، يحل بنا الدمار الكلى، وننعدم من الوجود؛ وحينما ننظر صوبه، فتلك غايتنا وراحتنا، فى هذه الحياة العاجلة نستطيع أن نراه وأن نرى أنفسنا، بقدر ما يمكن الحصول على مثل تلك الرؤية، نرى أنفسنا ساطعين نوراً، مليئين نوراً معقولاً، أو بالأحرى نصير نحن نوراً خالصاً، وموجوداً خفيفاً غير ذى ثقل، نصير إلهاً متقداً حياً، إلى أن نعود فنسقط تحت الثقل، وتذبل تلك الزهرة، تلك حياة الآلهة والبشر الإلهيين السعداء: أعنى التحرر من أشياء هذه الدنيا، والضيق بها، والهرب وحدنا إليه وحده.

وتلك نظرية أفلوطين فى الجدل الصاعد إلى المبدأ الأول، وفى عودة النفس إلى هذا المبدأ، أوردناها بعبارات رسالة «فى الخير بالذات أو فى الواحد» التى هى التاسعة من التساعية السادسة، والتى هى أوضح وأشهر الرسائل الخاصة بهذا الموضوع، لكى نقدم مثالا على طريقته فى التأمل والكتابة؛ إنه يبين التدرج فى الوحدة تبعاً للتدرج فى الوجود، وكان الرواقيون قد سبقوه إلى ذلك حين قالوا: إن تفاوت الموجودات فى الوجود تابع لدرجة توترها واتحاد أجزائها، ففى الأسفل الأشياء المؤلفة من أجزاء منفصلة بالفعل كالجيش، وفوقها الأشياء التى أجزاؤها منفصلة بالفعل، ولكنها متلاصقة كالبيت، ثم المقادير المتصلة وليست أجزاؤها منفصلة بالفعل بل بالقوة فقط، ثم الأحياء، وبالخصوص الأحياء الذين يحققون كما لهم القائم فى الصحة والقوة، وينكر قول الرواقيين: إنّ اتحاد أجزاء المادة يتم بمادة، ويقول: إن من شأن المادة التفكك والتشتت، وإنه يجب تصور وحدة الموجود على مثال وحدة العقل والعلم، فإن العلم واحد مع تألفه من قضايا كثيرة، إذ إن كل قضية تحتوى على سائر القضايا بالقوة، فأجزاء العلم متحدة غير منفصلة بفضل وحدة العقل الذى يدركها، فالنظر فى

معنى الموجود وفى ضرورة وحدته، يؤدى بنا من الجسمى إلى اللاجسمى، أى أن علة الوحدة فى الموجـود الأدنى هى تأمله المبدأ الأعلى، فإن كل موجـود إنما يحصل على صورته بتأمله مثاله المعقول، والطبيعة كلها تتأمل النموذج الذى تحاول أن تحاكيه، وهو العقل الكلى، ولا يقف أفلوطين عند النفس، لأنها كثرة قوى، فـهى مفتقرة إلى مبدأ أعلى يفسـر وحدتها، ولا يقف عند هذا المبـدأ الأعلى ، لأنه كثرة مُثل، فـيصل إلى مبدأ أول عاطل من المعقولات، ومن التعقل كى يكون بسيطاً تام البساطة، ولكنه يفهم البساطة فهما رياضـيا، ويتصور الموجود الأول كما نتصور النقطة الرياضـية، ولو رجع إلى أرسطو لوجد عنده أولا وجوب إضافة العلم لله، إذ إنّ سلب العلم عن الله يعنى جعله كالنائم، ومن ثمة أقل الموجودات حكمة وكرامـة، وأن مبدأ التعقل الروحانية، والله روحى إلى أقـصى حد، فـهو عـقل، ولوجد ثانـيا أن العلم الإلهى لا يسـتتـبع ازدواجا فى الله (٧٤ ز).

وأمـا تصوفـه، على سمـوه وحرارته، فـموضـع نظر كذلك، إن اتصـال النفس بالواحد فى مذهبه، لا يتم بحدث عقلى، من حيث إن المعّين هو الذى يمكن أن يكون موضـوع إدراك، والواحد غيـر معيًن، إن الاتصـال بالواحد ضرب من «التـماس» لا يستطيع الإبانة عـنه إلا الذين يذوقونه وهم قليل، وهو نادر عندهم، وأفلوطين نفـسه لم يصل إليـه سوى أربع مـرات فيـما يروى فـورفوريوس نقـلا عنه (فى ف ٢٣ من ترجمـته له)، وماذا عـساهم أن يقولوا وهـذا الاتصال عبـارة عن فقدان شـعورنا فى اللاشعـور الإلهى؟ وكيف يكون فقدان الشـعور سعادة؟ وكـيف يكون الأول الواحد موضـوع سعـادة وهو لا يدرك ولا يذاق؟ إن الجانب الأفلوطينى لا يخـتلف فى شىء عن غيبـوبة فقراء الهنود، وما أبـعدها عن السعادة التى ينشـدها الإنسان! وثمـة نقطة أخرى، إن هذا التصـوف يعتمد على قوة النفس ذاتها، وإن حب الإنسـان الصاعد لا يقـابـله حب نازل من لـدن الله، والواقع أنه لن يـكون اتصـال إلا بتـنزل من الله وتفضل، لأنه هو الذى يستطيع عبور المسافة اللامتناهية التى تفصل بينه وبين النفس، أما الـنفس فلا تسـتطيع؛ ولكن مثل هذا التـفصـيل يفتـرض فى المبـدأ الأول إدراكاً

وإرادة، وأفلوطين يرفض هذا الافتـراض؛ والقول بإمكان الـوصول إلى الله بقـوتنا الذاتية، يلغى تلك المسافـة اللامتناهية، فيجعل الواحـد ومعلولاته فـي جنس واحد، أى: يجعـل المعلولات مظاهر الواحد، فنقع في وحـدة الوجود، وأفلـوطين يرفضـها كذلـك، وإن يكن مسـوقا إليـها من ناحـية القـول بأن صدور المعلولات هـو صدور ضرورى، فلا تكون إلا من جنس المبدأ الصادرة عنه.

منهجه النازل:

«كيف يأتى إلى الوجود، من الواحد كمـا هو فى نظرنا، كثرة ما؟ وكيف لم يبق الواحد فى ذاته؟ » إن الواحد غير متحرك، إذ ليس خارجه حد يتحرك إليه، فإذا جاء شيء بعده، فـلا يجيء الشيء إلى الوجود إلا إذا كان الواحـد متجـهاً إلى ذاته أبداً، ويجب القـول بأن ما يأتى من الواحـد يأتى منه دون حركـة، دون ميل، دون إرادة، وماذا نتصـور حوله إذا كان ساكنـاً؟ نتصور إشعاعـاً دائماً (من جهة الماهـية فى عرف القدماء) على أن كل مـوجود، مادام فى الوجود، يحـدث بالضرورة حوله، من ذات ماهيته، شيئاً يتجـه إلى خارج ويتعلق بقدرته الراهنة؛ هذا الشيء بمثابة صورة الموجود الحادث منه؛ يضاف إلى ما تقدم أن كل موجـود يصل إلى كماله يلد، وإذن فالموجود الكامل دائماً يلد دائماً؛ يلد موضوعـا سرمدياً، يلد موجوداً أدنى منه، ولكنه الأعظم بعده، هـذا الأعظم بعده هو العـقل الكلى الذى هو كلمة الـواحد وفعلـه وصورته، ولكن الواحد ليس عـقلا، فكيف يلد العقل؟ ذلك بـأنه يرى باتجاهه إلى ذاته، وهذه الرؤية هى العقل (الكلى).

وفى العقـل أيضاً توجد وحـدة، ولكن الواحد قدرة مـحدثـة لجـميع الأشـياء؛ فيتأمل العقل جميع الأشياء التى فى قـدرة الواحد، فينقسـم على نحو ما تبعـاً لهذه القدرة، وبغـير ذلك لا يكون عقـلا، إنه يستمـد من ذاته ضرباً من الشـعور بماله من قدرة أن يلد بذاته سـاهية، وأن يجد الموجـود بالقدرة الآتية له من الواحد، فـيرى أن الحياة والتعقل والأشياء جميعـاً تنشأ من أنه ينقسم ابتداء من الواحد غير المنقسم، لذا

كانت هذه الأشياء ماهيات، إذ إنّ كلاً منهـا له حد وضرب من الصورة، فحالما يحدث يلد معه جـميع الموجودات، ولكنه يبتلعـها إن جاز هذا التعبـير، ويستبقـيها فى ذاته، ويمنعهـا من الهبـوط فى المادة والتكثر؛ ويلد النفـس الكلية، إذ إنّ الموجود الـتام يلد بالضـرورة، إن العقل الكـلى يحوى فى ذاته جـميـع الموجودات الخـالدة فى سكون سرمدى، لِمَ يحاول التغيـر ما دام خيّراً؟ إلى أين يذهب مادام حاصلا على كل شىء؟ ولِمَ يحاول الاسـتكبار مـادام كاملا؟ ولكن وحـدته ليس كوحـدة الواحد الأول، إن للتعقل علة مخـتلفة عنه، ولا يوجد تعقل دون تغير وذاتية وحـركة وسكون: الحركة من حـيث إنَّ هناك تعقـلا، والسكون لأجل أن يبقى التـعقل هو هو، والـتغيـر لكى يكون هناك عاقل ومعـقول ومعقولات متمـايزة فيما بينها، أما إذا حذفنـا التغاير كانت الوحدة اللامـتمايـزة والسكون؛ وأخيراً الذاتيـة من حيث إن الأشـياء المعقـولة وحدة بالذات، وإنّ فيـها جميعـاً شيئاً مـشتركا، وفـصلها النوعى هو التغاير، مـن كثرة هذه الحدود يولد العـدد والكم؛ وخاصيـة كل موجود الكيف، ومن هذه الحـدود معتـبرة مبادىء تأتى سائر الأشياء.

والنفس الكليـة كلمة العـقل الكلى وفعله، كـما أن العـقل الكلى كلمـة الواحد وفعله، وكـما أن الكلمـة الملفوظة صـورة الكلمة البـاطنة، ولما كانت النفس الـكلية صورة العـقل الكلى، فهى تنظر صـوبه، كمـا ينظر العقل الكلى صـوب الواحد كى يكون عقلاً، كل موجود مولود يشتاق إلى الموجود الذى ولده ويحبه؛ فالنفس الكلية متحدة بالعقل الكلى ممتلئة منه، مستمتعة به وهى تتعقل، إذ إنها حين تنظر إليه تحصل فى باطنها على معانيها، ولكنها من جهة أخرى متصلة بما يأتى بعدها، أو بالأحرى هى أيضا تلد مـوجودات أدنى منهـا، هى التى خلقت جمـيع الحيوانات بأن نـفخت فيـها الحياة، الحيوانات التى تغذيهـا الأرض والبحر، والتى فى الهواء والكواكب الإلهية فى السمـاء، خلقت الشمس والسمـاء الواسعة، ووضـعت فيهـا النظام، وأعطتها حـركة دائرية راتبة، أما كـيف توفر الحياة للعالم ولكل من الموجودات، فنسـتطيع أن نتصور ذلك إذا افتـرضنا أن كل مـا يحيط بنا قـد سكن، الأرض والبحـر والهواء والسـماء،

وتخيلنا فى هذه السماء الساكنة نفساً آتية من خارج، تنساب فيها، إن جاز هذا التعبير، وتفيض فيها؛ تدخلها من كل صوب وتثيرها، توقظها من سكونها وتمنحها الحياة، كما تنير أشعة الشمس سحابة قائمة فتجعلها ساطعة ذهبية، فالسماء واحدة بقدرة هذه النفس الحاضرة كلها فى كل مكان، والتى تحركها كلاً وتفصيلاً حركة سرمدية، وبهذه النفس العالم إله، والشمس والكواكب، لأنها متنفسة، وإذا كان فينا شىء إلهى، فبسبب هذه النفس[٧].

كيف تصدر الموجودات الأرضية عن النفس الكلية؟ تفيض النفس الكلية النفوس الجزئية دون أن تنقسم إلى أجزاء، أما الفوارق بين النفوس الجزئية فى الخُلُق والأفعال المروية، فناشئة من أجسامها، ومن حياتها السابقة (على ما قال أفلاطون: ٤٠ ء). وجدنا أن كل نفس فهى مطابقة للقوة الفعالة فيها: فواحدة متحدة الآن بالمنقولات، وأخرى متحدة بها بالمعرفة فقط، وأخرى بالشوق، وكل نفس، إذ تتأمل أشياء مختلفة، تصير ما تتأمله، ولكنها كلها تؤلف مجموعة منوعة منظمة[٨]. وتفيض النفس الكلية الهيولى، وأصولاً بذرية (٩٤ ب) تعمل فى الهيولى وتصورها دون علم، كما يطبع الخاتم صورته فى الشمع، أو كما يعكس الشىء صورته فى الماء، هذه الأصول مطابقة للمثل التى فى العقل الكلى، فهى الذى يعطيها للنفس الكلية، فتوجد فيها لا على ما للمثل فى العقل الكلى من وحدة وبساطة، بل بأجزاء متمايزة لم تنبسط بعد فى المكان، ولم تنمُ بعد فى الزمان، فإذا ما اتحدث بالهيولى أوجدت الأشياء التى فى المكان والزمان، فليست الأصول البذرية مجرد معانٍ فى النفس الكلية، ولكنها قوة طبيعية موحدة، ذلك بأنه من الخلف إرجاع وجود العالم وتكوينه إلى الاتفاق أو الصدفة؛ إن النفس الكلية تدير الكون وفق العقل بأن تشرق عليه هذه الأصول البذرية، إن ما له قيمة فى البذرة ليس هو الرطوبة، بل ما لا يرى فيها، أعنى عدداً واصلاً بذرياً، والعدد صورة، فالأصول البذرية تدفع بالكائن إلى تحقيق ماهيته وكماله، فإذا قصّر كانت المادة هى السبب بعدم مطاوعتها للمثال والنموذج[٩]، وحين يحل الأصل البذرى فى الهيولى يُحدث الجسم، فإن الجسمية صورة أو بذرة؛ ثم

ينضاف إلى الجسم صور العناصر، وإلى هذه الصور صور أخرى، حتى ليتعذر استكشاف الهيولى وهى مخبوءة تحت هذا القدر من الصور، فكل شيء هو كله صورة، إذ إنّ نموذجه صورة، وهو جملة صور[١٠]، والنور الصادر عن جسم هو فعل الجسم المنير يظهر فى الخارج، والنور الذى فى أجسام منيرة بذاتها هو ماهية من جهة صورتها وحين يمتزج بالمادة يحدث اللون، فيجب اعتبار النور موجوداً لا جسمياً ولو أنه فعل جسم؛ هو طبيعة سابقة على الجسم، قائمة بنفسها، وليست خاصة بجسم، ولكن الأجسام تشارك فيها دون أن ينفعل النور أو ينقسم، والنور ينتشر انتشاراً آنياً فى خط مستقيم[١١].

لما كانت جميع الأشياء صادرة عن موجود واحد، كانت مترابطة متطابقة؛ ولما كانت جميع الأحداث متناسقة، كان بعضها علامات على بعض، وأمكن التنبؤ بهذه، أى: التجاذب والتدافع، يعملان فى الكون، وفوق ذلك عدد كبير من القوات المختلفة تساهم فى وحدة الكون، فالساحر لا يفعل إلا أن يصل بالتماسٍ بين موجودات مرتبطة فيما بينها بالطبع، سواءً كانت أجساماً أو نفوساً، وهذا أصل بعث الحب بالسحر، إن للأشكال التى يستخدمها الساحر، وللأوضاع التى يتخذها هو، قوى خاصة؛ فهو يجذب إليه هذه القوى ويركزها فى نفسه؛ وهو يتصرف فى الأشياء لكونه يجريها فى مجاريها، ويعرف وسائل نقل قوة من هذه القوى إلى شيء مغاير، هذه الوسائل هى الصلاة والتعزيم مرتلاً حسب قواعد الفن وأقوال معينة وأفعال معينة، فكل ما يصدر عن السماء بهذه الوسائل، لا ينبغى أن يضاف إليها، بل إلى طبيعة الفعل الذى تقوم به[١٢]، فالعرافة والسحر علمان طبيعيان.

أما الحرية الإنسانية، فلا تتأثر بحركة السماء، فإن هذه الحركة إنما تساهم فى الأحداث على النحو الذى به تساهم الجسميات، فتؤثر فى الكيفيات الجسمية من حرارة وبرودة، وفى الأمزجة الجسمية الناتجة عنها، أما الخلق والفضيلة والعلم والاختراع، فأمور مباينة للجسمية فكيف تحدثها الكواكب؟ وكيف يكون للكواكب دخل فى الرذائل والكواكب آلهة؟ إننا إذا اعتبرنا النفس فى ذاتها وفى غير صلتها

بالجسم، قلنا: إنها ليست خاضعة للطبيعة أو الكواكب، أما إذا اتحدت بالجسم، فقدت صارت جزءاً من الطبيعـية وعبدة للقدر الذى تساهم فيه الكـواكب، فالأفعال الصادرة عن التأثر بالأشياء الخارجية، والأفعال الرديئة، ليست جديرة بأن تسمى إرادية، ولكن حين تسترشد النفس بالفعل المجرد، فحينئذ يـجب القول بأن أفعالها متعلقة بها، ليـس نظام العالم مـوجوداً بذاته، ولكنه متعـلق بالنفس المدبـرة للعالم طبقـاً للعقل، فليس للفـضيـلة سيـد، وهى تدخل أفـعالـها فى نسـيج الكون، لأن المحـسـوسات تابعـة للمقولات[١٣].

هذا التعليل يثير مسألة الشر، إن الجسم أخـلاط وكيفيات محسوسة، فكيف يأتى منه الجهل، وتأتى الرغـبات الرديئة؟ وإذا كانت النفس هى التى تـصنع الشر بطبيعـتها وأسلها البذرى، كـان الشر جزءاً من الوجود راجعاً إلى المبـدأ الأول، حاشا أن يكون الأمر كذلك، (الغنوسيـون والمانويون هم الذين رجعوا بالشر إلى إله أعلى أو أدنى)، إن الواحد هو الخـير بالذات المتـعلقة به جمـيع الموجودات، والعقـل الكلى أول فعل للخيـر بالذات، وخارج العقل الكلى وحـوله تدور النفس الكلية، فـإلى هنا لا يوجد الشر أصلاً، ولما كانت الأقانيم الثلاثة الكبـرى هى الوجود الحق، كان الشر فيما ليس يوجد، أى: فى الأشياء المشوبة باللاوجود، وهى المحسوسات وكيفياتها، وهى مشوبة باللاوجود لأنها صور متحققـة فى مادة، والمادة لا وجود، هى فى ذاتها غير مصورة، ومن ثمة غير معينة، فالشر عدم الصورة، وعدم الحد أو الاعتدال، والمادة عين جوهر الشر، إذ إنه يجب أن يكون هنـاك شر بالذات يرجع إليه الشـر كصفة، كـما أن هناك خيراً بالذات يرجع إليه الخير كصفـة، وليست النفس شريرة بذاتها، ولكن جزءها غير العاقل يجاوز الاعتدال أو يقصر دونه، وجزءها العاقل مضطرب هو أيضاً تمنعه الأهواء من رؤية الحق والخير، وتميل به نحو المادة، وإذن فالـنفس الكاملة هى دائماً مفارقة، لا تقارب ذلك الشىء الردىء الذى هو المادة، فللشر وجود ذاتى، ولكنه ليس إلهاً أو نفساً، وإنما هو المادة، والشر الذى فى النفس يأتى من اتصالها بهذا الشر بالذات، ولما كـانت المادة عنصراً ضـرورياً فى نظام العـالـم لأنها آخـر الصدورات وليس بعـدها إلا اللاوجود المطلق، كان الشر ضرورياً فى العالم كذلك[١٤].

هذى معالم مذهب أفلوطين، ويبدو المذهب محاولة منطقية جزئية لتفسير صدور الكثير عن الواحد، أى: لوضع الوجود فى صيغة علمية بحتة، وأفلوطين يعتمد على مبدأ كلى ثابت عنده يجعل من العالم عقلا ومعقولاً، فيقول فيما يقول: «إن جميع الموجودات تصدر عن تأمل، وهى أنفسها موضوعات تأمل. . . كل شوق فهو شوق إلى المعرفة. . . التوليد يمضى من فعل تأمل وينتهى إلى صورة هى موضوع تأمل»[١٥]. وتبعاً لهذا المبدأ يقرر أن «لا شىء يجىء إلى الوجود ما لم يكن الواحد متجهاً إلى ذاته أبداً»، ولكن ما معنى هذا القول والواحد عنده لا يزدوج إلى متجه ومتجه إليه، أى: إلى عارف ومعروف؟ فمن العبث أن يقول لنا أفلوطين: إن العقل الكلى يصدر عن الواحد، لأن الواحد «يرى» باتجاهه إلى ذاته، إن الواحد فى مذهبه لا يرى شيئاً، وإذن يمتنع الصدور ويتعين الوقوف منذ المرحلة الأولى، ويضيف أفلوطين اعتباراً آخر حيث يقول: إن كل موجود فهو يلد بالضرورة، ولاسيما الموجود الكامل، وإن ما يأتى من الواحد يأتى منه دون حركة ولا ميل ولا إرادة، وهذا يدل على أن الإصدار ليس فعلاً معقولاً، وإنما هو «إشعاع» لا يوضحه أفلوطين بغير أمثله مستمدة من المحسوسات، أى: من موجودات مختلطة بقوة تميل إلى الفعل؛ أما الفعل المحض، البسيط من كل وجه، فكيف يشع عنه شىء؟ أو بالأحرى: كيف يشع عنه شىء لا يكون هو هو؟ فإنه إذا كان الصدور فعلاً طبيعياً، كان الصادر كفؤاً للصادر عنه، لا أدنى منه كما يقول أفلوطين، وكانت النتيجة المحتومة وحدة الوجود، ولكن العالم أدنى من الواحد، فهو ليس صادراً منه صدوراً طبيعياً، يبقى أنه صادر عن فعل حر، وهذه قضية يرفضها أفلوطين بقوة، ولكنها لازمة من وضع المسألة كما تقدم.

أما باقى المسائل فلا نرى حاجة للوقوف عندها إلا المسألة الأخيرة، مسألة الشر، فإنها تتطلب بعض الإيضاح، يقول أفلوطين: لما كان الشر عدم الخير، وكان الخير وجوداً، كان الشر لا وجوداً؛ ولما كانت المادة لا وجوداً أى غير معينة أو مصورة فى ذاتها وكانت الصورة خيراً، كانت المادة أو عدم الصورة هى الشر بالذات، والواقع أن

المادة لا وجـود نسبيًا من جهة مـا هى موضـوع غيـر معين بصـورة، ولكنهـا وجود بالإطلاق من جـهـة مـا هى مـوضـوع يقـبل الصـورة ويدخل فى تركـيب الموجـود المحسوس، والوجود خير بقدر مـا لها من وجود، ولا يمكن تصورها شراً، فضلا عن تصورها الشـر المطلق، ولم يفسر لنا أفلوطين كـيف ينتهى الصدور عن الخـير المحض إلى الشر المحض، إنه أخـذ بالعقـيدة الأورفيـة القديمة القائـلة: إن المادة شر، والتى اصطنعـهـا أفلاطون دون أن يجـعل مع ذلك من المادة الشـر بالذات، من حـيث إنه أضاف إلى النفس خطيئة ارتكبتها فى العالم المعقول، ولو تدبر أفلوطين لرأى أن الشر الذات، الشر الذى كله شر، لا يمكن أن يوجد، وإنما الذى يوجـد شر جزئى أى عدم خير جزئى شأنه أن يوجد لموجود هو خير بما هو وجود، كالصمم فهو عدم خير جزئى فى الإنسان أو الحـيوان الذى شأنه أن يسـمع، والإنسان أو الحيوان الأصم خـير من جهة أخرى؛ وإذا كان الموجود الملحوظ هو النفس، كان الشر أو الرذيلة عدم خير فى النفس شأنه أن يوجد لها وأن تطلبه بما هى نفس إنسانية، فأفلوطين يشخص الشر مثل الغنوسيين والمانويين، كأنمـا لهذا اللفظ معنى محصل، ومـعناه فى الواقع معدول، أى أنه «لا خير».

وقد كان أثر أفلوطين متصلا عميقاً، ترجمت بعض رسائله إلى اللاتينية فى القرن الرابع، فوجد فيها القديس أوغسطين عوناً كبيراً، ووضع الأفلاطونية المسيحية، ونقل بعض السـريان إلى لغـته قطعـاً من التـساعـيـات الثلاث الأخـيـرة، وجعل عنوانهـا «أوتولوجيـا أرسطوطاليس»، فنقلت إلى العـربية بهذا الاعـتبـار فيمـا نقل من الكتب الفلسفية فى العصر العباسى، واصطنع الفلاسـفة الإسلاميون ما جاء فيها من نظريات إلى جانب نظريات أرسطو، وفـى العصر الوسيط اصطنـع الغربيون كثـيراً من نظرياته، وجدوها فى كتب القديس أوغسطين وفى كتب أخـرى، منها نظرية الصورة الجسمية، ونظرية تعدد الصوفى الموجـود الواحد يحسب درجته فى سلّم المحـسوسات، ونظرية النور التى ألحقت بنظرية الإشراق الإلهى، واسـتخدمها البعض فى إقـامة علم طبيعى رياضى يرد الأشياء إلى نور ينتشر فى خطوط وزوايا، وتصور غـير واحد منهم عقيدة

الثالوث الأقدس على مثال تصوره لأقانيمه الثلاثة، فخالفوا السنة المسيحية التى تعلّم أن الآب والابن والروح القدس أقانيم متكافئة فى إله واحد، وفى عصر النهضة ترجمت رسائله كلها إلى اللاتينية فشاعت آراؤه، ويمكن استقصاؤها عند كثيرين من الفلاسفة المحدثين.

يقول هذا المذهب: إن العالم كثير الظواهر دائم التغير، وهو لم يوجد بنفسه بل لابد له من علة سابقة هى السبب فى وجودها، وهذا الذى صدر عنه العالم «واحد» ، غير متعدد، لا تدركه العقول ولا تصل إلى كنهه الأفكار ، لا يحده حد، وهو أزلى أبدى قائم بنفسه، فوق المادة وفوق الروح وفوق العالم الروحانى، خلق الخلق ولم يحل فيما خلق، بل ظل قائما بنفسه على خلقه، ليس ذاتا وليس صفة، هو الإرادة المطلقة لا يخرج شىء عن إرادته، هو علة العلل ولا علة له، وهو فى كل مكان ولا مكان له، ولما كان الشبه منقطعا بينه وبين الأشياء لم نستطع أن نصفه إلا بصفات سلبية، فهو ليس مادة، وهو ليس حركة وليس سكونا، وليس هو فى زمان ولا مكان، وليس صفة لأنه سابق الصفات، ولو أضيفت إليه صفة ما لكان ذلك تشبيها له بشىء من مخلوقاته، وبعبارة أخرى لكان ذلك تحديداً له، وهو لا نهائى لا تحده الحدود، فلسنا نعلم عن طبيعة الله شيئا إلا أنه يخالف كل شىء، ويسمو على كل شىء، ولأن الله فوق العالم، ولأنه غير محدود لا يمكنه أن يخلق للعالم مباشرة، وإلا لاضطر إلى الاتصال به، مع أنه بعيد عنه لا ينزل إلى مستواه، ولأنه واحد لا يمكن أن يصدر عنه العالم المتعدد، ولا يستطيع أن يخلق الله العالم، لأن الخلق عمل، أو إنشاء شىء لم يكن، وذلك يستدعى التغيير فى ذات الله، والله لا يتغير، يقول أفلوطين: إن الله علة للعالم، ويقول من ناحية أخرى: إن الله فوق العالم ولا يمكن أن يتصل به أى اتصال، هذان قولان متناقضان، فكيف التوفيق بينهما؟ وكيف نشأ للعالم عن الله؟ لجأ أفلوطين فى الإجابة عن هذا إلى الشعر والاستعارة والتمثيل، يقول: إن تفكير الله فى نفسه وكماله نشأ عنه بعض، وهذا الفرض صار هو العالم، وكما يبعث اللهب ضوءاً والثلج برداً كذلك انبعث عن الله شعاع كان هو العالم،

وبذلك خرج أفلوطين من المأزق المنطقى بعبارات شعرية، وعلى ذلك يكون السكون قد انبثق من الله انبثاقا طبيعياً بحكم الضرورة، ولكن ليس فى هذه الضرورة أى معنى من معانى الاضطرار ولا والإلزام، وليس فى الخلق معنى الحدوث وليس يقتضى تغيراً فى الله، ولما كان كل كائن قد تفرع هكذا من الواحد الأول - الله، فهو يميل بفطرته إلى العود إلى أصله ومبعثه الذى كان صدر عنه، ولا ينفك يحاول أن يصل إليه، أما ذلك المصدر الأول فمستقر فى نفسه مكتف بها لا يتصل بما تفرع عنه من أشياء، وهذه الكائنات التى صدرت عن الله تكون سلماً نازلا من درجات الكمال، فكل شىء أقل كمالا مما فوقه، ويستمر التناقص فى الكمال حتى ينعدم الكمال فى آخر السلم انعداماً تاما، حيث يتلاشى النور فى الظلام.

وأول شىء انبثق من «الواحد» هو العقل، وهذا العقل له وظيفتان: وظيفة التفكير فى الله، ووظيفة التفكير فى نفسه، وقد خلع أفلوطين على هذا العقل شيئاً من خصائص المثال الذى شرحه أفلاطون.

من هذا العقل انبثقت نفس العالم، وهى ليست مجسمة ولا قابلة للقسمة، ولهذه النفس ميلان فتميل علواً إلى «الواحد»، وتميل سفلا إلى عالم الطبيعة، وقد انبثقت منها النفوس البشرية التى تكون هذا العالم، فنفس العالم - كالعقل - تنتمى إلى العالم الالهى الروحانى الذى يقع فوق الحس، وهى تعيش عيشة خالدة لا تحدها حدود الزمن، إلا أنها دون العقل درجة، فهى تقف على هامش العالم الروحانى قريبة من حدود هذا العالم المحسوس، ولو أنها ليست جثمانية فى ذاتها إلا أنها تميل إلى الأشياء الجثمانية فتنظر إليها، وهى تقف بين الأشياء من جهة وبين العقل من جهة أخرى وسيطاً تنقل العلل والأسباب التى تبدأ من العقل فتوصلها إلى الأشياء.

من هذه النفس الأولى - أو نفس العالم - خرجت نفس ثانية أسماها أفلوطين بالطبيعة، وهذه النفس الثانية هى التى تشترك وحدها مع العالم المادى كما تمتزج نفوسنا مع جسومنا، وهذه النفس الأخيرة - التى هى عبارة عن النفوس الجزئية الموزعة على الكائنات - هى أدنى مراتب العالم الروحانى، والخطوة التى تليها مباشرة

هى المادة التى هى أبعد الكائنات عن الكمال، ويقول أفلوطين: إن انبثاق النفوس الجزئية عن نفس العالم هو كانبثاق الضوء من مركزه، وكلما بعد عن المركز ضعف حتى يصير ظلاما، هذا الظلام التام الذى انحسر عنه ضوء النفس هو المادة، فالمادة ضوء سلبى، وهكذا يصبح أفلوطون فى خيالاته الشعرية.

يقول: إنّ المادة هى مصدر التعدد ، وهى سبب الشرور لأنها عبارة عن العدم، والعدم أشد درجات النقص هو الشر، وإذن فالمادة هى منشأ الشرور جميعاً، وغاية الحياة التحرر من ربقة المادة، وأول خطوة لذلك التحرر من سلطة الجسم والحواس، وعن هذا تنشأ الفضائل العادية، والخطوة الثانية الفكر والتفلسف، والخطوة الثالثة أن تسمو النفس فوق التفكير وتصل إلى «اللقانة» أو المعرفة أو العلم اللدنى، وكل هذه الخطوات إعداد للدرجة الأخيرة - وهى أن يذوب فى الله وذلك بالهيام والذهوب والغيبوبة والوجد - عند ذلك تتحد النفس بالله؛ ولا يقال فى هذه الدرجة: إنه يفكر فى الله أو ينظر إلى الله، لأن كل هذه العبارات تدل على الانفصال أو وجود شيئين، إنما يتحد بالله ويكون هو وهو وحده، وتصل النفوس البشرية الرقيقة إلى هذه الدرجة فى لحظات من الحياة، ثم تعود إلى حالتها البشرية العادية، وقد ذكر أفلوطين أنه سما إلى هذه الدرجة، وذاق لذة الاتحاد وأدرك ساعات التحلى بضع مرات فى حياته يقال: إنها أربع.

-٢-

يقوم تصور الإنسان عند ابن عربى على بعدين متعارضين[١٦]، أو لنقلْ: يقوم على ثنائية يتم التعبير عنها بطرق مختلفة، فهو من حيث حقيقته وباطنه على الصورة الإلهية وجامع لحقائق الأسماء الإلهية التى توجهت على إيجاد العالم، وهو من هذه الزاوية خليفة لله ومِثْلٌ له وموجود أول وإنسان كامل، وهو من حيث طبيعته الجسمية العنصرية على صورة الكون وجامع لحقائقه، وهو من هذه الزاوية مخالف لله وضد له وموجود أخير وإنسان حيوان.

ولكن العلاقة بين هذين البعدين المتعارضين لا تقوم دائماً على مثل هذا التنافر، أو لنقلْ: لا يجب أن تقوم على مثل هذا التنافر، فليس العالم بكل مراتبه إلاّ مجالى ومظاهر لحقائق الألوهة، وهذه الحقائق توجد متفرقة فى العالم، ولكنها تجد مجلاها الأكمل الجمعى فى الإنسان الإلهية - مجتمعة - توجهت على ايجاد الإنسان، فجمع الإنسان بين حقائق الإلوهة وحقائق الكون، وهنا يزول التعارض لأن الكون نفسه ليس إلا ظهور الأسماء الإلهية من حالة البطون.

ليس هناك إذنْ تعارض بين جانبى الإنسان على المستوى الوجودى الخالص، وإنما ينشأ التعارض على المستوى المعرفى فى آحاد النوع الإنسانى حين يتجاهل الإنسان أحد جانبيه ويرى أحدهما ويركِّز عليه، وإذا كانت كل مراتب الموجودات تتصف بقدر من المعرفة يتناسب مع مرتبتها الوجودية من جهة، ومع مدى قدرها من الصفاء والكدورة من جهة أخرى، فإن الإنسان وحده دون سائر الموجودات معرّض لطرفى النقيض فى المعرفة: إذا نظر إلى جانبه المادى الكونى فهو معرَّض للكفر والضياع والنزول إلى أدنى من مستوى الحيوان والجماد، وإذا نظر إلى جانب الإلهى فقط مغفلاً جانبه الكونى فهو معرَّض للكبر وادعاء الألوهة، وكلا الأمرين يتعارض مع الهدف النهائى من إبراز الوجود من العلم الإلهى الباطن إلى الصورة الظاهرة الكونية.

وإذا كانت مراتب الوجود المختلفة تمثل حجباً متراكمة على الحقيقة الإلهية الباطنة، فقد اجتمعت هذه الحجب فى الإنسان من حيث ظاهره، كما اجتمعت فيه حقائق الألوهة من حيث باطنه، وعلى الإنسان وحده تقع مهمة حلّ هذا التعارض بين ظاهره وباطنه وصولاً إلى المعرفة الحقة وتحقيقاً للهدف النهائى من وجوده، وهو معرفة الله المغايرة لمعرفته بذاته، وبهذا المعرفة الحادثة الغيرية تكتمل للحقيقة الإلهية كل مراتب المعرفة (القديمة والحادثة)، كما اكتملت دائرة الوجود بالإنسان.

إن مراتب الوجود السابقة تقوم على بعدين أساسيين: البعد الأول يتمثل فى كونها جميعاً مراتب برزخية خيالية أصلها التمثل الإلهى فى الخيال المطلق، ويقوم

البعد الثانى على أساس من رباعية العوالم، وهى البرزخ المطلق وعالم الأمر وعالم الخلق وعالم الكون والاستحالة، كما يقوم كل عالم من هذه العوالم على أساس رباعى أيضاً يتمثل فى المراتب التى تكوّن عناصر كل من هذه العوالم، ومن الطبيعى أن يقوم تصور ابن عربى للإنسان على هذين البعدين الأساسيين؛ على أساس أنه موجود يتمتع بموقع برزخى من جهة، وعلى أساس أنه من حيث حقائقه - الإلهية والكونية - يقوم على تصور رباعى كذلك.

يطول بنا تتبع الموازاة الدقيقة والتفصيلية التى يقيمها ابن عربى بين الإنسان والعالم، ويكفينا هنا إبراز جوانب التشابه العامة، فالإنسان آخر مراتب الوجود وأرقاها من حيث المجلى فى النفس الوقت، وليست الآخرية هنا اخرية بالزمان، إذْ لا مدخل للزمان فى تصور ابن عربى الدائرى للكون، والمقصود بالآخرية اجتماع كل حقائق الكون فى هذا الموجود واكتمال دائرة الوجود. وإذا كان العقل الأول (القلم) يمثل المبدع الأول فى العماء وأول مراتب الوجود، فالإنسان يمثل آخر هذه المراتب من ناحية الوجودية، وبوجود الإنسان اكتملت مراتب الوجود، واكتملت الدائرة «أول ما خلق الله العقل فهو أول الأجناس، وانتهى الخلق إلى الجنس الإنسانى فكملت الدائرة، وما بين طرفى الدائرة، جميع ما خلق الله من أجناس العالم بين العقل الأول الذى هو القلم أيضاً وبين الإنسان الذى هو الموجود الآخر».

ويمكن أن تُوضح العلاقة بين الإنسان والعالم من خلال ثنائيات الروح والجسد والمركز والدائرة(17)، والجمع والفرق والصغر والكبر، وإن كان هذا لا ينفى أن كلاً منهما موازٍ للآخر من حيث إنهما معاً يمثلان الصورة الإلهية، أو صورة حقائق الألوهة، وإذا شئنا أن نضع الموازاة فى شكل معادلة رياضية، فلابد أن تكون على الصورة التالية:

الله // الإنسان // العالم

بمعنى أن الإنسان لابدّ أن يتوسّط طرفى المعادلة لأنه يعد «برزخاً جامعاً للطرفين»(18)، ولا تصحٌ هذه الموازاة بنفس الدرجة إذا توسّط العالم بين الله

والإنسان، فالإنسان مـوازٍ لله أو هو على صورته، ولا يكون العالم موازياً لله أو على صـورته إلاّ بوجود الإنسـان «فالعـالم بالإنسـان على صورة الحق، والإنسـان - دون العالم - عـلى صورة الحق، والعالم - دون الإنـسان - ليس على الكمـال فى صورة الحق»[١٩].

ويعبر ابـن عربى عن ثنائية العلاقـة بين العالم والإنسان من خلال ثنائـية الوجود والعدم فى بعض الأحـيان؛ بمعنى أن الإنسـان وجد من عناصر مـوجودة فى الكون، بينمـا وجدت عناصـر الكون نفـسهـا من عدم، وهذه الفـكرة تعكس آخرية الوجـود الإنسانى من جهة، كـما تعكس أفضلية الإنسان من جهـة أخرى، لأنها تنتهى إلى أن الإنسان وإنْ استمدّ وجوده من الكون، فهو متميز عنه بكماله الذاتى وعدم مماثلته لأى جزء من أجزاء العـالم على حدة، «فجميع العالم برز من عـدم إلى وجود إلاّ الإنسان وحده، فإنه ظهر من وجود إلى وجود، من وجود فرق إلى وجود جمع، فتغير الحال عليه مـن افتراق إلى اجـتمـاع، والعالم تغيـر عليه الحـال من عدم إلى وجـود، فبين الإنســان والعــالم مـا بين الوجـود والعـدم؛ ولـهذا لـيس كَمِثْل الإنسـان من العـالم شىء»[٢٠].

ويمكن القول إذنْ أن الموازاة التى يقـيمها ابن عـربى بين الإنسان والعالم وبينهـما وبين الله لا تقوم على المساواة والتطابق، بل تقـوم على نوع من التشابه الذى لا ينفى التغـاير، إن العالم والإنسان صـور للحقيـقة الإلهيـة، وتعدد الصور قـائم على تعدد المرايا، واختلاف طبائع المزايا لابدّ أن يؤدّى إلى اختلاف فى طبيعة الصورة، والصورة - أيًا كانت طبـيعتـها - ليست هى الأصل، بـل هى غيره، وعلى ذلك فـالإنسان وإنْ جمـع بين الصـورة الإلهيـة والصورة الكونية[٢١]، فليس هو الله، ولـيس هو الكون، «ولا يُقال فى الشىء: إنه علـى صورة كذا، حتى يـكون هو مَن وجوهه إلاّ الذى لا يمكن أن يُقَال فيه هو. . . ولكن قد تميز كل واحد بأمر ليس هو عين الأخر. . . كذلك الحق حق، والإنسان إنسان، والعالم عالم، وقـد بان ذلك بالتساوى، فإنه إنْ لم تكن

ثم حقـيقة يقع بها تمـيز الأعيان لم يصح أن تقـول كذا مسـاوٍ لكذا، بل تقول: عين كذا، بلا تجوّز»[٢٢].

فالإنسان مساوٍ للعالم مـساوٍ لله، ولكن هذه المساواة، أو الموازاة، لا تنفى التغاير بين الله والإنسان من جهة، وبين العالم والإنسـان من جهة أخرى، وإذا كان الإنسان هوروح العالم، فمن الواجب علينا حين يوازى ابن عربى بين حقائق الألوهة وحقائق العالم أن نفهم العالم فى هذه الموازاة على أساس أنه يتضمن الإنسان، لا على أساس خلوه منه، وعلينـا أيضـا أن نلاحظ أن الإنسـان الذى يوازيه ابن عـربى بالعـالم من جـهة، وبحـقـائق الألوهة من جـهـة أخرى، هو الإنسـان الكامل الذى تمـثّلت فيـه الصورتان الإلهيـة والكونية على التمام والكمـال، وهو الإنسان الذى يُعدّ آدم المجلى الأول له، ويعد الرسل والأنبياء والعارفون الوارثون تجليات مختلفة لحقيقته الروحية.

وما دام هذا الإنسـان هو روح العالم فـلا يخلو العالم أبداً من ممثـل لهذه الروح وخليفة لها علـيه يكون مدار العالم، وبه يكون دوامه واستمـراره، وهذا الخليفة هو الذى يطلق عليـه ابن عربى «القطب»، وهو «مـعلوم غيـر معين وهو خـليفة الـزمان ومحل النظر والتجلى، ومنه تصدر الآثار على ظاهر العالم وباطنه، وبه يرحم الله مَنْ يرحم ويعذِّب مَنْ يعذب، وله صـفـات إن اجتمعت فى خليفة عـصر فهـو القطب، وعليه مـدار الأمر الإلهى، وإنْ لم تجتمع فـهو غيره، ومنه تكون المادة ذلك الـعصر، وهذا كله فى الإنسان موجود»[٢٣].

وهذا الإنسان الكامل - أو القطب - يُعدّ خليفة لآدم، كـما يعد آدم بدوره خليفة للحقيقـة المحمدية ومجلاها الأول، أمّا باقى البشـر من نسل آدم، فهم يمثلون مراتب مختلفة قد تقـترب أو تبتعد عن محاذاة الأصل الذى تمثل فيـه الصورة بكاملها وتمامها وتفاصيلها، ويتوقف الابتعاد والاقتـراب على ما سبق أن أشرنا إليه من حل التعارض القائم بين جانبى الإنسان: الإلهى والكونى، والتحلى بـالمعرفة الحقة، وعلى قدر هذه المعرفة تكون مرتبة الإنسان فى دولة المعرفة.

إن رباعية الوجود الإنسانى لا تقوم فقط على التشابه العام بينه وبين العالم، ولكنها تمتد إلى الحقائق البسيطة التى يقوم عليها جانب الإنسان، نعنى ظاهره وباطنه، والمقصود بظاهره هنا حقيقته الجسدية العنصرية، والمقصود بباطنه هو قواه الداخلية، وهذان الجانبان يتوازيان مع حقائق عالم الأمر، وهذه الموازاة تحتاج لمزيد من الكشف والإيضاح.

يتكوّن عالم الأمر من أربع مراتب أو مستويات تمثل كلها الحقائق الكلية التى توجهت بالإيجاد على عالم الخلق، تبدأ هذه المراتب بالعقل الأول أو القلم الذى هو المبدَع الأول، ثم ينبعث عنه اللوح المحفوظ (النفس الكلية)، وهذه النفس تتضمن القوتين العلمية والعملية؛ العلمية من جانبها الذى يلى القلم، والعملية من جانبها الذى يلى الطبيعَة، وتمتد الطبيعة عن النفس الكلية ويمتد معها الهباء، ومن خلال علاقة التفاعل بين هذه العقول الأربعة ينتج أول عالم الأجسام النورانية وهو العرش.

وقد شبه ابن عربى العلاقة بين هذه المراتب التى تشكل عالم الأمر بعلاقة آدم وحواء، فآدم هو الموجود الأول على المستوى الإنسانى، ثم خلقت حواء من جزء منه، فتناكحا فأولدها توأمين فتناكحا بدورهما لتستمر دورة الحياة، ومثل هذا التشبيه عند ابن عربى لا يخلو من دلالة، بل هو شديد الدلالة على علاقة التفاعل القائمة بين مراتب عالم الأمر، فآدم يمكن أن يكون موازيًا للقلم، واللوح المحفوظ (النفس الكلية) يمكن أن تكون موازية لحوّاء، وقد انبعثت النفس عن القلم كما خلقت حواء من آدم، والعلاقة بين القلم واللوح (العقل والنفس) هى علاقة تدل وكتابة وتسطير يمكن أن تتوازى مع علاقة النكاح بين آدم وحواء، وكان نتيجة هذا التدلّى والتسطير وجود الطبيعة والهباء اللذين أنتجا أول موجودات عالم الخلق وهو العرش أو الجسم الكل.

إن هذه الرباعية - رباعية عالم الأمر - وما يوازيها وما يشبهها من علاقات تتجلى فى حقائق الإنسان، أىٍّ إنسان كانَ، الظاهرة والباطنة، فالإنسان مكوّن من روح

وعقل ونفس وجسم فهو يقوم على التربيع، يستمد الإنسان روحه من الروح الكلى السارى فى الوجود بأسره، ونعنى بها روح الحقيقة المحمدية ولكن بواسطة روح آدم الإنسان الكامل والمجلى الأول لهذه الروح، ويستمد الإنسان عقله من العقل الأول الذى هو المبدع الأول فى العماء، والعلاقة بين الروح والعقل الإنسانيين تتوازى مع العلاقة التى أسهبنا فى تحليلها بين الحقيقة المحمدية والعقل الأول من حيث إن كليهما وجهان لحقيقة واحدة تنقسم بالنظر والاعتبار، إذا نظرنا إلى هذه الحقيقة من جانب الإطلاق الكامل فى مرتبة الخيال المطلق قلنا: الحقيقة المحمدية، وهى من هذا الجانب تتساوى بكل مراتب الخيال المطلق ومستوياته، وهى الألوهة والعماء وحقيقة الحقائق، وإذا نظرنا لهذه الحقيقة من جانب العالم - عالم الأمر - قلنا: العقل الأول أو القلم.

إن الروح الإنسانى هو خليفة الله فى أرض البدن[٢٤]، وهو يوازى الروح المحمدى الذى «ظهر فيه الحق بذاته وصفاته المعنوية لا النفسية»[٢٥]، وهذا الخليفة يحتل الوسط من الجسم البشرى وهو القلب، ويقصد ابن عربى بالقلب الذى هو مسكن الروح الإنسانى العضو الفيزيقى المعروف وإنْ كان يرى أن «لا مدة له إلاّ من حيث هو مكان لهذا السر المطلوب»، وإذا كان الروح الإنسانى مستمداً من الروح الكلى، فالعقل الإنسانى مستمد من العقل الأول.

ويتوازى تصور ابن عربى للنفس الإنسانية مع تصوره للنفس الكلية، إن العقل الأول هو مصدر العقول الجزئية، وكذلك النفس الكلية هى مصدر النفوس الجزئية، ولكن المهم هنا أن علاقة النفس الإنسانية بالروح الإنسانى تتوازى مع علاقة النفس الكلية بالعقل الأول، فإذا كانت النفس الكلية صدرت عن العقل الأول بالانبعاث كخلق حواء من جسم آدم، فالنفس الإنسانية هى «كريمة هذا الخليفة وحرثه»، بمعنى أن علاقتهما بالروح الكلى توازى علاقة البنت بالأب، ولكى يؤكِّد ابن عربى هذه العلاقة يقول: إن النفس بعض الروح كما كانت حواء بعض آدم»، ويقصد ابن عربى

بالنفس التى هى كـريمة الروح وحرثه «النفس الناطقـة» دون النفس النباتيـة أو النفس الحيوانية، والنفس الناطقة هى التى بها ينفصل الإنسان عن غيره من النبات والحيوان، «ويصحُّ عليه اسم الإنسانية وبها يتميز فى الملكوت».

إن النفس وإن انبعثت عـن الروح فهـى قابلة للفساد، ولذلك اصطلح المتصوفة، فيما يقـول ابن عربى، على التفرقة بين فـعل النفس وفعل الروح، واصطلحوا «على أن كل فعل فـيه حظ لكون من الأكـوان فهو نَفْس، يعنى أنه عن أمـــر النفس سواء كان ذلك الفعل محموداً أو مذموماً، وكل ما ليس فيه حـظ إلاّ لله تعالى فهو روح»، فالروح أو فـعلها إنما يكون عن أمر الله، أمّا فـعل النفس فهو مـتعلق بالكون، وليس الهـوى والشهـوة اللذان تقع النفـس بينهـما وبين الروح والعـقل إلاّ مطالب الجـسد الإنسانى التى يعبـر عنها ابن عربى بأفعال الأكوان، ومـعنى ذلك أن النفس واقعة بين نقيضين ظاهر الإنسان متمثلاً فى الجســد الطبيعى ومطالبه، وباطنه متمثلاً فــى الروح والعقل، فإذا مالت إلى جـانب الظاهر وأطاعت الهوى والشهوة «كان التغـيير وحصل لها اسم الأمارة بالسوء، وإنْ أجابت العقل كان التطهير وصحّ لها اسم المطمئنة».

إن مثل هذا الموقع الوسطى للنفس الإنســانية يمثل موازاة على المسـتوى الوجودى مع النفس الكلية، ولكنـه يمثل على المستوى الإنسانى مـعضلة معـرفية سنتعـرّض لها بالتفصيل بعد ذلك، والذى يهـمنا الآن هو أن نتابع الموازاة بين الإنسان والعالم، وإذا تركنا النفس وانتقلـنا إلى الجسد الإنسانى ، فـإن الموازاة تصبح بالضرورة مـوازاة كلية بين أجزاء الجـسد وقواه الطبـيعيـة وبين كافة عناصـر الوجود الحسى، وسـنكتفى هنا بالموازاة على مستوى الحقائق الطبيعية الأربع التى يقوم عليها الجسد الإنسانى كما تقوم عليها الطبيعة الكلية.

الإنسان والعـالم إذنْ يمكن أن يكونا وجهين لحـقيـقة واحدة، ولكنهـما وجـهان متغايران لا يغنى أحدهما عن الآخر، وكلا هذين الوجهين يقوم على حقائـق رباعيـة،

وهذه الحقـائق تستلزم منـا البـحث عن أصولها عند ابن عـربى على مستـوى العالم، ومستوى الإنسان معًا، وهذا هو ما سنعالجه فى الفقرة التالية.

- ٣ -

يرى هيـجل أن ماهيـة الإنسان روح، وهى تـخلق بعد أن يعـارض الروح المطلق نفسـه بالطبيعة، يميل الروح المطلق إلـى التغلب على هذا التعارض بأن يسـتعيد نـفسه بمعـرفـة نفسـه، وهنا أيضـا يبـدو تطوره ثلاثيًا، فـأولاً نجـد الروح فى ذاته أو الروح الذاتى، أعنى الفـرد مقـر الظواهر الشعـورية التى يدرسهـا علم النفس؛ وثانيًا الروح لذاته أو الروح المـوضـوعى ، أعنى المجتـــمع؛ وثالثًا الروح فى ذاته ولـذاته، أعنى الاتحاد الأعلى للروح الذاتـى والروح الموضوعى ، أو جملة الحـياة الروحيـة للوجود متجلية فى الفن والدين والفلسفة.

ماهـية الإنسان روح، أى شـعور وحـرية، ولكن الشعـور والحرية علـى درجات ثلاث: فـفى الدرجة السـفلى الروح مـقارن للـجسم، ينمـو وينضج ويشـيخ معـه، إحساساته غامضة يقابلها انفعالات غامضة، وهذه «جسمية الروح»، (التى يسميها علم النفس الآن باللاشـعور)، ثم يظهـر الشـعور الواضح، فـيدرك الإنسـان ذاته ويدرك الأشيـاء، وهذان إدراكـان متـعارضـان، يوفق بينهمـا «الفهم» الذى وظيـفتـه إدراج الإحساس تحت قوانينه الأولية، وجعل مدركات الشعـور موضوعية، ووضع الحقيقة، على ما بين كـانط، وفوق جسـمية الروح والشـعور الواضح المعين بالفهم نجـد العقل الذى يؤلف بينهمـا إذ يجعل من قوانين الشـعور قوانين الحيـاة، أعنى أن النظر ينقلب عمليًا حين يتخذ الروح ذاته مـوضوعًا لإرادته، كما قال كانط، فيـتفق النظر والعمل، فالروح الذاتى، حين يقـر بالحقيقة والقـانون، يقر بسمو الروح الموضـوعى ، ويقدمه على نفسه.

للروح الموضـــوعى مظاهر ثلاثة تقـوم بـإزاء المظاهر الذاتيـة الثـلاثة، هى الحق والواجب والمؤسسات الاجتماعية التى هى الأسرة والمجتمع المدنى والدولة.

ولكن كيف يرى الفلاسفة المعاصرون الإنسان؟

لا يريد هيدجر أن ينظر إلى الإنسان من خلال هذه العلاقة، علاقة الوجود الخارجى والماهية؛ ذلك أنه يتصور الإنسان من خلال نظرة أعمق من العلاقة السابقة، أنه ليفسره من خلال علاقته بالوجود، بوصفه علوا، ووجودا متخرجا، أى لا يكون إلا خارج نفسه فى نور الوجود، وهذا الرأى يذكرنا برأى ابن عربى - والذى اعتقد أن هيدجر قد قرأه بإمعان، فأنا اعتقد أن الفلاسفة الوجوديين قد تأثروا بابن عربى وإن كانوا قد أفرغوا فلسفته من الرؤية الروحية باستثناء لاڤل الذى سوف أعرضه.

وعن العلاقة بين الإنسان والكون يقول هارتمان:

إن العلاقة بين الذات والموضوع التى تميز المعرفة، ما هى إلا جزء من الوجود، ذلك أن المشكلة الأنطولوجية أوسع من المشكلة الابستمولوجية، وهذا الموقف يمكن أن نصوغه على النحو التالى: إنّ منطقة العلاقة بين الذات وما يعرف بالفعل بواسطتها لا تمثل إلا قطاعا هو أقل أو أصغر قطاع - نسبيا - فى الوجود، فإذا نظرنا إلى الذات على أنها مركز، فإن دائرة الوجود المعروفة لديها، الدائرة التى يطلق عليها هارتمان اسم «فناء الموضوعات» le cour des objects، تشملها دائرة أخرى أوسع وأكبر، يطلق عليها اسم «ما يقبل المعرفة le connaissable (القابل للمعرفة)، أى: هذا الذى يمكن أن يعرف، ويوجد فوق هذا اللامعروف - ولكن قابل لأن يعرف - مجال للوجود الذى لا يتميز بأنه لا معروف فقط، بل هو كذلك غير قابل للمعرفة، إنه مجال ما بعد المعقول (أو ما فوق المعقول) Transinteligible.

وإذا كنا نسمى كل موجود يعلو على العلاقة الفعلية بين الذات والموضوع ويجاوزها بأنه مفارق للموضوعى أو ما بعد الموضوعى transobjectif، فمن الممكن أن نقول: إنّ المفارق للموضوعى ينقسم هو نفسه إلى قسمين متساويين: المفارق الموضوعى المعقول، والمفارق للموضوعى المفارق للمعقول ransobjectif

والوجـود العـال أو المفارق بحق ليـس هـو الوجود الـذى يتجـاوز transintelligible الذات فـقط، بل أيضًا الذى يتجـاوز الوجود الذى يتـجاوز الذات والعـقل فى نفس الوقت، أى يتجاوز نطاق ما يقبل الفهم فى الوجود.

أما يسبرز فـيرى أن الشامل يتبدى على أنحاء شـتى: (١) الشامل الذى أكون أنا إياه بـوصـفى مـحايثـة: الموجـود التجــريبى أو الآنية، الوعى بما هو كـذلك، الروح (٢) الشامل الذى يكون الوجود ذاته إياه بوصفه مـحايثة: العالم، (٣) الشامل الذى أكون أنا إياه بوصـفى علوا، الوجود الماهوى. (٤) الشـامل الذى يكون الوجود ذاته إياه بوصفه علوا:

(١) أنا أكون أولا بوصـفى آنية تجريبـية empirisaches Dasein بوصفـى آنية أو موجودًا تجـريبيا أنا أكون جسدى، وتجـربتى الحسية، وأعمـالى، وكفاحى، ومعاناتى، ومخاوفى ، وآمـالى . إنها حياتى الفعلية مأخوذة فـى عينيتها أو تقومها المباشر، والموجود التجريبى أو الآنية التجريبية فى مباشرتها وعينيتها، هى بالنسبة لنا جميعا بينة بذاتها، فالخاصية الأساسية للآنية التجريبية هى أنها آنيتى التـجريبية، أى آنيـة خاصة بى أنا، إنهـا رغبتى ، دوافعى، حـوافزى وإرادتى، إنهـا الصراع الذى لا يتـوقف، الناشىء عن إرادة الوجـود وإرادة القوة.

(٢) أما الشامل الذى يكون الوجود ذاته إياه بوصفه محايثة، فهو العالم.

والروح فى الحال الثالث الذى يتجلى ويتبدى فيه الشامل الذى أكون أنا إياه، فأنا بوصـفى روحا أشـارك فى عالم الروح الذى يصـبح - بالنسبـة لى - الحافز العملى لآنيتى التجريبية - الزمانيـة، والمُوجه النظرى لأبحاثى، فالأفكار ما هى إلا كليات من المعنى تؤلف سياقا من الفهم، ونحن نبحث فى هذه الكليات بوصفها أفكارا موضوعية فى عالم الواقـع، وعلى هذا، فأنا وغيـرى نفحص الواقع بواسطة أفكـار هادية مثل

العالم والروح والنفس والحياة إلخ . . فعلى ضـوء هذه الأفكار الموحدة المنظمة نبحث عالم الواقع، ونرسم الخطط فى حياتنا العملية.

واضح أننا قـريبـون من الفكرة الأنطولوجـيـة عن الله، ذلك الوجـود الذى إلى ماهيتـه يرجع الوجود الماهوى ، أو ذلك الذى يفكر فيـه فقط بوصفه وجـوداً واقعيًا فعليًا، لا بوصفه مجرد وجود ممكن، لكن يسبرز يرفض هذا التفسير، فهو يذهب إلى أن الفلسفة قد أخطأت «فى بحثهـا فى الله لما أن أدركته فى العلو الثابت الباقى، وكل نظرة فى الله - مؤلهة كانت أو قائلة بوحدة الوجود - تقع فى الزيف والتناقض، لأن القول بالمحـايثة والبطون فى وحدة الوجـود يستبـعد العلو، كمـا أن القول بالعلو فى مذهب المؤلهة يستبعد المحايثـة، ولا شك أن «فكره هنا - فيما يقول الدكتور بدوى - يشوبه غمـوض وقلق، لعل مرجعه إلى خضوعـه هنا لاعتبارات غير فلسـفية»، ولعل هذه الاعتبارات هى الاعتبارات الدينية»[٢٦].

إن إسهام يسبرز الأكبر فيما يـتعلق بمسألة وضع الإنسان فى الكون، يتمثل - فيما يقول لافل - فى إصراره على الحـاجة إلى العلو، فإذا استطاع الموجـود الإنسانى أن يتجـاوز الوجود التجـريبى، فلابد أن يصبـح متوجهـا صوب العلو، لكن هذا البـعد الأخيـر (العلو) ظل عند يسبرز مـوقفا إنسانيـا فحسب لكن أنطولوجـيا لافل اتخذت خطوة أبعد من يسـبرز، حيث أنشأ تـصوراً فلسفيًا عن الله الحق والحى ، وقـد تحقق ذلك عن طريق إشارته إلى التفرقة بين العلو النسبى والعلو المطلق، بين العلو والعال.

إن الوجود - حـسب هذا التفسـير - يكون هو «وجـود» اللاهوت، أى الموجود الأعلى (الله)، وبذلك تصـبح ميـتافيـزيقا يسـبرز، لو طبـقنا تفسـير كل من هيـدجر وهارتمان للميتافـيزيقا الغربية - أنطو - أثولوجيا، أى: أنطولوجيـا لاهوتية، تتخذ من الوجود موضـوعا لها، وهـى تقصد به - ضمنا لا تصريحا - الموجود الأعلى الذى لا تدركه الأبصار ولا العقول.

ويرجع اهتـمـام لافل بوضع الإنسـان فى العـالم، إلى تأثره بالوجـوديين الألمان بعامـة، فهو يذهب - معـهم - إلى أن وجود الإنسان هو فى جـوهره وجود - فى -

العالم، وأن الإنسان يحصل على ذاتيته فى نفس الفعل الذى يؤكد به وجوده فى العالم، بحيث يكون داخلا ومنغمسا فيه، والفلسفة لابد أن تبدأ هنا، لأن الإحساس بعالمية الإنسان هو أشد تجاربنا أولية وبكارة، فالاعتقاد الإنسانى الأساسى هو اعتقاد المشاركة فيما هو ملكى، خاص بى، وفيما ليس بملكى على السواء، إن المشاركة فى الوجود هى - عند لاڤل - شعور أشد أساسية من الكوجيتو الديكارتى، وأسبق من «العقبة» obstacle عند لوسن، والقلق عند هيدجر ويسبرز.

ولاڤل دائم النقد للتجريبية العلمية، والتى تسمى عندنا بالوضعية المنطقية، ذلك الاتجاه الذى يستبعد الميتافيزيقا، ولا يؤمن إلا بما يمكن رده إلى التجربة، أى بعبارة لاڤل - «لا يرى إلا ما هو على السطح، وينكر الأعماق، وما لا يمكن التعبير عنه، والأشياء العلوية ، وهذه النظرة نشأت - فيما يقول - عن سوء فهم لحدود المنهج العلمى من ناحية، ومن ناحية أخرى ، نشأت عن حال الاستهتار الروحى العام الذى قضى فى عصرنا على «جد الحياة» le serieux de la vie، والمصدر الرئيسى لهذا الوباء الأخير (الاستهتار الروحى) لا يكمن فى المجال العقلى، بل فى مجال الأخلاق والدين، إن الحياة لا يكون لها معنى جدى إلا عندما يتحقق المطلق بوصفه حضورا، قد يقبل أو يرفض، لكن لا يمكن أبدا أن نتجاهله أو نؤجل البحث فيه، والشخصى يتحقق فى جميع الأنشطة الأخلاقية، عندما يسلم بالمسئولية خلال تجربة الوجود وخلال مشاركته الحرة فى الفعل الذى يربطه - على نحو حاسم لا فكاك منه - بالفعل المحض.

والحقيقة الواقعية المتناهية ما هى - فى نظر لاڤل - إلا موجود خليط، هجين ens mixtun مركز متقلب للفعل والمعطى ، والوجود هو دائمًا حاضر إلينا، لكننا دائمًا حاضرون إليه، ويجب أن نتقدم فى تحقيق وجودنا الشرعى الحقيقى، فبذلك «نقترب ونجىء إلى أنفسنا بالتدريج، وهناك فترة بين حالة التلقائية الساذجة والوعى الذاتى الكامل، والعالم هو الذى يملأ هذه الفترة والذى يثير فى أنفسنا التأمل، ولاڤل

والمدرسيون يرفضون المكانة العليا والمتميزة التى نسبها المثاليون إلى الفكر، فهم يدركون أن الخاصية الحقة التى تميز الذهن الإنسانى هى حاجته إلى أن ينقد نفسه أولا فى معرفة الموضوع قبل أن يستطيع إدراك نفسه فى التأمل.

والوجود عند لاڤل لا يدرك على نحو مجرد، بل يدرك دائمًا فى العينى، طالما أننا نجربه فى الأوجه الثلاثة للفعل : المعرفة والإرادة والحب، وكتاب «نقد العقل الخالص» لكانط، هو - فى نظر لاڤل - قاصر فيما يتعلق بمذهب الذات والكوجيتو، وهى نقطة عليها جدل، دافع لاڤل عن موقف النزعة الروحية الفرنسية ضد الفلسفة النقدية (بل أنه فى حالة ديكارت أيضًا، لابد من ملاحظة أن الذات لا يمكن أن تدرك بمعزل عن الوجود أو نزوعها نحو موضوع ما، وأن كلا من الذات والموضوع - فى نظر لاڤل - ينطوى داخل الوجود، فالفعل ليس ذاتا ترنسندنتالية يقدم فقط الشروط لإمكان قيام التجربة، وإنما هو نفسه يظل غير معروف إلا بوصفه موضوعا فنومينااليا (ظاهريا)، وهو لا يدرك بالمعرفة، بل يدرك مباشرة فى أثناء ممارسته، ليس فقط على نحو نفسى، بل أيضًا بوصفه اتصالا بالوجود.

وهو يميز بهذه الفكرة : «الخلق المخلوق» «يميز نظرته الخاصة من المثالية المطلقة ومن فلسفة الصيرورة المحضة على السواء» فخلقنا خلق متميز، ذو طابع خاص، لأننا لا يجب أن نختلط(ونتداخل) بالوجود المطلق، ذلك أن الله هو وحده الذى فى استطاعته أن يخلق خلقا بالمعنى اللامشروط، أما الخلق الإنسانى فهو يشارك فى الخاصية المخلوقة لحالنا الوجودى ، وممارسة الحرية تشتمل على انتقال من الحرية التلقائية إلى الحرية الواعية، من السلبية إلى الفاعلية، بينما لا يمكن أن يكون ثمة انتقال من هذا القبيل بالنسبة إلى الله، ووعى لاڤل بالخطورة الكامنة فى المذهب الذى يقول بالذهن أو الإرادة الخلاقة بإطلاق، جعله يستبدل بالمثل الأعلى الديونزوسى فى الكفاية والاستقلال، تواضع الفعل المخلوق reçu et rendu، فبفعلنا نتحول ونصبح حاضرين إزاء الوجود، لكن هذا يظل حضورا نسبيا، حضوراً جزء

أمام الكل، حضورا ناقصا يحتفظ بآثار من حالة سلبية تتلقى من عل، إن الحرية الإنسانية حرية مشاركة، ومن ثم فالاستقلال الذى تحققه، ما هو إلا استقلال مشارك فى قوة أخرى، أكثر منه استقلالا مطلقا.

ويذهب لافل إلى أن الطريق الديالكتيكى إلى المطلق ليس طريقا صعبا عقيما، وإنما هو طريق حقيقى يؤدى إلى نهاية حقيقية، ويتفق مع يسبرز فى هجومه على هيدجر فى المحايثة الشاملة الكلية، فنزعة المحايثة هذه تنطوى على اعتقاد ضمنى باستقلال الوجود الإنسانى، لكن لافل يرى أن العالم ليس هو نفسه الوجود، بل هو وسيلة قد يستطيع الإنسان بواسطتها أن يؤكد نفسه فى الوجود، والأصح أن نقول - واصفين وضع الإنسان : إن العالم فرصة الإنسان أو مناسبة له لكى يتجاوز العالم بإدراك الوجود الفعلى ، وبالمثل، فإن الزمان ليس هو «الأول والآخر» لوجودنا الفعلى التجريبى، لأن الحياة الإنسانية لا تصبح ذات معنى فى نظام زمانى مغلق، بل فى زمان مفتوح على السرمدية، والمحايثة نفسها لا يكون لها معنى إلا بوصفها إشارة وظيفية إلى العلو، فكل منهما (المحايثة والعلو) يحدد وضع الإنسان، ويجعل للحياة معنى .

إذن فلسفة المشاركة واقعية وعقلية، لكن لابد أن تكون أيضًا روحية، ذلك أن الفكر سيظل عقيما إذا لم ندركه على أنه فاعلية للروح الإنسانية، على أنه الصورة العليا لحياة مشبعة بالحب، ويوافق لافل - فى نقده للمثالية التركيبية وللنزعة اللامعقولية - يوافق على فلسفة الروح لليون برنشفيك، فالفعلية العقلية هى - فى نظر كل من لافل وبرنشفيك - التهذيب الحق للذات، فهى تحول الحياة الإنسانية من قبول الوجود إلى إثباته، من معطى عقلى إلى وعى فعال، وإن كان هناك فرق أساسى بين وظيفة الروح عند برنشفيك ووظيفتها عند لافل، فهو عند الأول أن الروح تتأمل ذاتها، ولابد أن ترجع إلى نفسها، فالوعى هو مجالها الوحيد، أما لافل فالروح عنده نظمت حسب مجموع الوجود الفعلى ، الذى فى حضوره تعيش وتتحرك.

ويرى لافل أن هناك اتصالا وثيقا بين الفيلسوف الظاهراتى النظرى والإنسان العملى الذى يحاول قلب القيم والأخلاق، فكل من النمطين يهرب من بحث مشكلة الوجود، كما يهتم فقط بالظاهر، حيث يتحول المرء إلى مجرد ملاحظ راء أو واصف، والحجة المألوفة التى يلجأون إليها، هى أن اهتمامنا بأمور مفارقة للطبيعة يؤدى إلى الحط من قيمة الحياة الواقعية التى من حولنا، أى : استئصال قيمتها، ويرد لافل على هذه التهمة بقوله : ليس لدينا الحق فى أن نحتقر دنيانا Nousn' avons pas le droit de mcpriser notre terre وإنه لمن الخطأ الفاحش أن نعتقد بأن الميتافيزيقا تحول أنظارنا عن العالم المحيط بنا، ذلك أن مهمتها الحقيقية هى أن تخلع وتضفى على أفعالنا اليومية كرامة أو قيمة انطولوجية، وأن نكشف عن القيم النهائية (القصوى) المعرضة للخطر فى مواقعنا العادية، إنّ التجريبية العلمية لتحقق فى مناقشتها عن السطح والأعماق، عن الأشياء الدنيوية والأشياء العلوية، فتأكيد استقلال وكرامة الأفراد معناه فى نفس الوقت إدراك اعتمادهم وعلاقتهم العامة بمبدأ مطلق، وعلى الرغم من أن لافل حريص على إثبات التفرقة بين الله والعالم، فإنه يفضل خطيئة نزعة وحدة الوجود، التى تؤكد مكانة الإنسانى فى الوجود ومعنى حياته الحاضرة، من أن يستسلم للنزعة الوضعية التى تستبعد الميتافيزيقا، أى : تلك التى تستبعد البحث فى الوجود بما هو وجود بدعوى الاهتمام بما هو كائن أو بالواقع.

لكن مع ذلك فهناك ما يميّز انطولوجيا المشاركة عند لافل عن أنطولوجيا الشامل عند يسبرز، وهو أن التجربة الأولية فى أنطولوجيا المشاركة هى تجربة فرح لا قلق، والكلمة العليا للإيمان لا للإخفاق.

تلك هى أنطولوجيا المشاركة عند لافل، وقد يثور سؤال هو : لماذا؟

وخلاصة القول هنا أن الإنسان ليس موجودا مثل بقية الموجودات، وإنما يتميز عنها بأن وجوده ليس واقعة مكتملة تامة منذ البدء، ولكنه مشروع يجب عليه أن يحققه وأن يصنعه بنفسه، مهمة فى مقدوره أن يتخلى عنها (بأن ينتحر)، وأدرك فى

ذات الوقت أيضًا أن الخلاف بين المثـالية والواقعـية خلاف قـاصر، ذلك أن الواقعـية تلتمس جوهر الوجود فى الموجـودات ذاتها كما هى معطاة Vorhandene وقائمة أمام الإنسان، والمثـالية تلتـمسه فى الفكـر أو الوعى الذى يهب لكل موجود مـعناه، لكن يجب أن يرى أن المشكلة ينبـغى أن توضع على مسـتوى آخـر، على أساس العـلاقة الحميمة بين الوجود والإنسان، والتى بفضلها يكون «معنى» الموجودات شيئًا أكثر مـن مجرد كـيان حاضـر أمـام الإنسان، وأكثر أيضًا من كـونه «صناعة» من صنع الوعى ، وهذا يتطلب تحليلاً للإنسان فى عـلاقته بالوجود، مما يقضى على الخـلاف بين المثالية والواقعـية، ولكن بحث تلك القـضيـة يقع خارج حدود هذه الـدراسة، بل وتخص الفلسفة أساسًا.

- ٤ -

ولو أننا أردنا - الآن - أن نـحـدد مكانة الإنسـان فـى العـالم بوصـفــه «كـائنا أخـلاقيـا»، لكان علينا أن نفصل فـى الخلاف الحـاد الذى طالما ثار بين أنصار النزعـة المثالـية ودعاة النظرة الـواقعيـة (العلميـة النقدية)، فـعلى حين أن أهل النظرة المثـالية يحكمون على العالم من وجهة نظر الإنسـان، فيقرّرون أن كل شىء فى الوجود يدور حول محور واحد، ألا وهو الإنسان، وينادون بأن الموجود البشرى هو «المركز» الذى يحيط به «الكل»، نجد أن أهـل النظرة الواقعية (العلميـة النقدية) - على العكس من ذلك - يؤكدون أن الإنسان - بالقياس إلى الكـل - لا يزيد عن كونه مجرد حفنة من الرماد، أو مجـرد ظاهرة عَرَضية عديمة الأهميـة، وبين هذين الموقفين المتطرفين، تجىء الأخلاق فتـقرر أن تفاهة الإنسان الكونيـة لا تمثل الكلمة الأخيـرة فى دراما الوجود، وتؤكـد أن هناك - إلى جـانب «التـحـديد الأنطولوجى Ontological determination» للعالم - تحديداً آخر «أكسيولوجيًا Axiological » يلعب فيه الإنسان دوراً أساسيًا.

ولسنا فى حاجة إلـى القول بأيّة نزعة مثاليـة - من أجل العمل على تأكيد «قـيمة الإنسان» - وإنما حَسْبُنا أن نقـول : إن هذا «الكائن الأخلاقى» الذى نسمّيـه بالإنسان هو - وحده - الذى يحمل «أمانة القيم».

والحق أن «الشخص البشرى» - على حد تعبير هارتمان - لا يقوم إلا عند الحدود الفاصلة بين «التحديد الواقعى» و«التحديد المثالى»، أو بين «العالم الأنطولوجى» و«العالم الأكسيولوجى»، وكإنما هو النقطة التى يتلاقى عندها العالمان، فيظهر عندئذ ما بينهما من تعارض واتحاد.

فالشخصية البشرية هى مُلتقَى «العالم الواقعى» و«العالم المثالى»، أو هى حصيلة التفاعل التى لابدّ من أن يتم بينهما.

وربما كان من الحديث المُعاد أن نقول: إنَّ للكائن الأخلاقى طبيعة مزدوجة، فإن من المعروف أن حياة الإنسان موزَّعة على مستويين مختلفين، ممَّا حدا بكانط إلى التفرقة بين «الذات الطبيعية» و«الذات العاقلة» لدى الإنسان.

ولو أننا عَنينا هنا بكلمة «العقل» عملية «تمييز القِيَم»، لكان فى وسعنا أن نقول : إن لهذه التفرقة أهمية كبرى، لأنها تدلنا على أن الإنسان هو همزة الوصل بين «الطبيعة» و«العقل»، أو بين «الواقعة» و«القيمة».

ومعنى هذا أن هناك «وحدة» تتحقق فى الإنسان - أو من خلال الإنسان - بين «العالم الأنطولوجى» و«العالم الأكسيولوجى».

ولكنَّ هارتمان لا يتصوَّر هذه «الوساطة» التى يضطلع بها الإنسان على أنها عملية آلية تتم فى نطاق النظام الطبيعى الجبرى، بل هو يقرر - على العكس من ذلك - أن الإنسان حرّ فى التوسّط (بين العالمين) أو عدم التوسط، وبالتالى فإنه يحمل مسئولية السلوك الذى يأخذ على عاتقه القيام به فى صميم العالم الأخلاقى.

والحق أن الموجود البشرى - فى كل سلوكه العملىّ، خارجيا كان أم داخليا - هو دائمًا حامل «القيم الأخلاقية» (أو «اللاقِيَم»)، وإذا كان الإنسان - فى آن واحد - كائنا «أنطولوجيا» وكائنا «أكسيولوجيا»، فذلك لأنه موجود واقعى له وجوده الذاتى

من جهة، وموجودٌ عاقل يملك فى ذاته أعلى القيم الأخـلاقية (أو نقائضها) من جهة أخرى.

وهذا ما حدا ببعض فلاسفة الأخلاق إلى القول بأن شخصية الإنسان - فى بنائها الأصلى - ليست مـجرد شـخصيـة «وجودية Existential»، بل هى أيضًا شـخصـية «تقييمية Valuational». ومعنى هذا - بعـبارة أخرى - أن ما يكوّن مـاهيّة الإنسان - من الناحية الأخلاقية - إنما هو ما لديه من قدرة على حمل «القيم الأخلاقية»، ولعلّ هذا هو السبب فى أننا لا نسـتطيع مطلقا أن نحدِّد شـخصيـة الإنسان - أعنى طبيعـته الأخلاقية - إذا اقتصرنا على النظر إليها من وجـهة نظر أنطولوجية بحتة كما فعل تين Taine فى بناء نظريتـه الأدبيـة، أجل، إن الطبيـعـة البشـرية ليـست مجـرد طبـيعـة أنطولوجية، بل هى أيضًا طبيعة أكسيولوجية، وليس يكفى أن نقول عن الإنسان : إنه «موجود القيم» أو إنه «كـائن تقييمى Valuational Entity»، بل يجب أن نضـيف إلى ذلك أيضًا أنه «الكائن الأخلاقى» الذى لا يتحدد وجوده إلا من خلال علاقته بالقيم.

والواقع أن الإنسان حين شرع يستـخدم الطبيعة لتحقـيق أغراضه الخاصّة، وحين راح ينظم غرائـزه على صورة «شرائع أخـلاقية» و«نـظم اجتمـاعية»، فـإنه لم يلبث عندئذ أن خلق من نفسه «موجودا أخلاقيا» لا يحيا على المستوى الغريزى الصرف.

فالقيم - أو المعـايير - هى همزة الوصل بين التاريخ الطبيعى والتـاريخ البشرى، والأخلاق - أو الأنظمـة الخُلقية - هى المظهر الحـضارى الحقيـقى لحركة «التصـاعد» التى يفرضـها الموجـود البشرى على الطبـيعـة، وحتى لو نظرنا إلى التقـدم الصناعى نفسـه، لوجدنا أنه لا يخرج عن كـونه مظهرا من مظاهر ذلك النشاط التـحرّرى الذى تقوم به البـشرية حين تعـمل على استئناس الطبـيعة، وآية ذلك أن لـلإنتاج الصناعى «قيمـة خلقية»، لأنه ينطوى على «دلالات إنسانية» تكـشف عن سيطرة الإنسان على الطبيعة.

وإذا كان إنسان اليـوم قد أصبح يحيا فى «بيـئة حضارية» تزخر بالقيم الأخـلاقية والروحية التى لا يعرفها الحيـوان على الإطلاق، فما ذلك إلا لأنه قد أخذ على عاتقه أن يستـخدم ما لديه من حـرية وقدرة إبداعيـة فى إحالة «النظام الطبـيعى» إلى «نظام أكسيولوجى».

وهكذا كان تدخل الإنـسان فى مجـرى الأحداث الكونية بمثـابة «ثورة أخلاقـية» كبرى ، قلبت أوضاع الطبيعة رأسا على عقب، وأدخلَت فيها حَشْدا جديدا من المعانى ، وعملت على صبغ الكون نفسه بصبغة عقلية روحية.

وهنا قد يقـول قائل : «وما شأن الأخـلاق - وهى نظرية الخير والشـر - بالعمل الإبـداعى الذى يحـققـه الخالق فى هــذا العالم؟»، وردّنا على هذا الاعـتـراض أن الإنسان بوصفه كائنا أخلاقـيا - إنـــما هـو «حامـل القيــم» The carrier of values الذى يأخذ على عاتقه مهمة تحقيق «الغائية الإلهية» على الأرض.

ونحن حين نتحدث عن «الخبرة الأخلاقية» فإننا نعنى كل خبرة بشرية معاشة يمكن أن تنطوى على «مضمون ذى قيمة»؛ فالحياة الأخـلاقية - بما فيها من جهد، ومشقة، وصراع، وألم، وإثم، وخطـيئة، وندم، وتوبة، ويأس، وشـقاء، ولذة، وسـعادة، ونجاح، وفشل. . . إلخ - حياة عامرة بالخبرات، حافلة بالمعانى، مفعمة بالقِيَم.

والخبـرة الأخلاقية هى كل تجـربة يعانيهـا الإنسان حين يستـخدم إرادته، أو حين يقوم بأى جـهد إرادى، سـواء أكان ذلك من أجل تحقـيق مقـصد ذاتى، أم من أجل تغـيـيـر العالم المحـيط به والتأثيـر على غـيره من الناس؛ ولهـذا فقـد ارتبطت الحيـاة الأخلاقية - منذ البداية - بطابع «النشـاط الهادف» الذى يراد من ورائه تحقيق «غاية» أو بلوغ «مقصد».

فإن الحفاظ على القـيم التى تحصل للحياة معنى هى مهـمة الأدب. وبتلك القيم مرتبط بالجوانب الأسـاسية فى الحياة الإنسانيـة أى : العقلية والعملية والعـاطفية، أو بمعنى آخر المعرفة، والعمل والحب، تلك هى المحاور التى تقوم عليها حياة الإنسان.

وإن كانت كلمة «القيمة» تستعمل عادة فى الاقتصاد، لكن إلى جانب هذه القيم الاقتصادية أو المادية، توجد القيم المعنوية، وتشمل :

(أ) القيم العقلية أو المتعلقة بالحق، قيمة البرهان، قيمة نظرية علمية، قيمة كتاب، إلخ.

(ب) القيم الجمالية أو المتعلقة بالجمال : قيمة لوحة أو قطعة موسيقية أو مسرحية إلخ.

(جـ) القيم الأخلاقية أو المتعلقة بالخير.

والقيمة تعرَّف دائمًا بحسب الرغبة. فيقول ريبو إن قيمة الشىء هى «قدرته على إثارة الرغبة، وإن القيمة تتناسب مع قوة الرغبة. وينطبق هذا على القيم الاقتصادية والقيم المعنوية على السواء. وبهذا يقول الاقتصادى المعروف شارل جيد Charles Gide «يجب أن نتصور القيمة على أنها إضاءة الأشياء تحت الشعاع المُلْقَى من رغبتنا».

لكن قد يحدث أن يرغب المرء فى أمور ضئيلة القيمة، ويزهد فى أمور عالية القيمة، ولهذا لا يمكن تقدير القيمة بحسب شدة الرغبة أو ضعفها؛ بل ثمة عوامل أخرى تتدخل فى ذلك التقدير، ولهذا يستبدل بالتعريف السابق تعريف آخر وهو : «القيمة هى صفة الشىء المعتبر أنه قابل للرغبة فيه» la valeur est le caractère d'une chose estimée désirble désirable ذلك أن القيمة تقرر ما هو قابل للرغبة فيه فى مقابل ما هو مرغوب فيه désiré.

وبهذا المعنى نفسه يعرِّف لوسنّ Le Senne القيمة كما يلى : «ما هو جديرٌ بأن يُطْلب ce qui est digne d'être recherché».

ولكن التحدث عن القيم تعتبر قضيتين مهمتين هما : الحرية والمسئولية، هذا يدخل فى مجال دراسة الأخلاق Ethis، وخارج من موضوعنا، ولكن ومع ذلك، فالفيلسوف الأخلاقى حريص على إيقاظ «الإحساس بالقيم Sense of value»، سواء أكان ذلك لدى الفرد أم لدى الجماعة، ولكنه مؤمن فى الوقت نفسه بأنه لابد

لكل «ذات» (سواء أكانت فردية أم جماعية) أن تأخذ على عاتقها مسئولية وجودها، وأن تحيا حياتها لحسابها الخاص.

وحين يتحدث فيلسوف الأخلاق عن «المسئولية»، فإنه يؤكد فى الوقت ذاته أنه لا قيام للأخلاق بدون «الحرية».

وقد جرت عادة فلاسفة الأخلاق - حتى فى العصور الوسطى - على القول بإن الإنسان الفاضل هو ذلك الذى «يستطيع أن يرتكب الخطيئة، ولكنه لا يرتكبها Posse peccare et non peccare»؛ بمعنى أنه ذلك الإنسان الذى يملك «حرية أخلاقية» يستطيع أن يستخدمها حتى فى معارضة الأوامر الإلهية، ولكن القديس أوغسطين كان يتحدث عن «حالة أسمَى» لابد للمرء من العمل على بلوغها، وتلك هى الحالة التى لا يستطيع معها أن يرتكب الخطيئة non Peccare! بيْد أن مثل هذه الحالة - إن وجدت - لن تكون «حالة أخلاقية» على الإطلاق، حتى فى أعلى صورة من صور كمالها، لأنها لن تكون عندئذ «موقفا حرا» بأى شكل من الأشكال.

وهذا فيشته Fichte يتحدث عن «الأخلاقية العالية» التى لابد للإنسان من أن يَرْقَى إليها حين يتنازل عن حريته، وحين يصبح عاجزا تمامًا عن ارتكاب الخطيئة، وكأنما هو قد اختار «الخير» مرة واحدة وإلى الأبد، فلم تعد به أدنى حاجة - من بعد - إلى الحرية، وفات فيشته أن مثل هذه «الأخلاق العليا» لن تكون «أخلاقا» على الإطلاق، لأن «القيم» التى سيحققها الفرد - عندئذ - لن تكون قائمة على أية ركيزة من «حرية».

والحق أنه إذا اختفت دعامة «الحرية» من الأخلاق، فقد اختفى الشرط الأساسى لقيام الخير أو الشر.

ولا ريب أنّ الإرادة التى لم يعد فى استطاعتها أن تختار شيئًا سوى «الخير»، لن تكون «إرادة خلقية» على الإطلاق، و«القيم الشخصية» التى لا تستند إلى ركيزة من حرية، لن تكون «قيما أخلاقية» بأى شكل من الأشكال.

وربما كانت «الحرية» هى «القوة العظمى» فى كل الحياة البشرية، ولكنها فى الوقت نفسه «الخطر الأعظم» الذى يتهددها باستمرار، وإنه لَمن طبيعة الإنسان أن يحيا دائمًا على هذا الخطر، ولكن هذا الخطر نفسه هو دعامة حياته الأخلاقية، لأنه لولاه لما كان الإنسان كائنا أخلاقيا.

وليس يكفى أن نقول إن حرية الإنسان الأخلاقية نعمة ونقمة معا، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضًا أن الإنسان يحمل خطره فى ذاته، أعنى فى صميم «القوة الإبداعية» التى تكوّن صميم وجوده، وعلى حين أن سائر الكائنات الأخرى تواجهها أخطارٌ من الخارج، نجد أن الإنسان - وحده - هو الموجود الذى يواجهه الخطر من الداخل.

وما كان الإنسان موجودا أخلاقيا إلاّ لأنه كائن عاقل يملك من «الفكر» و«الإرادة» ما يستطيع معه تجاوز «مستوى الغريزة» والتسامى إلى مستوى «السلوك الأخلاقى الحرّ».

ومهما يكن من أمر تصوّرنا للبواعث التى قد تؤثر على سلوكنا وسلوك الآخرين، فإننا لابدّ من أن نعدّ «الاختيار Choice» حَدَثا فريدا لا نكاد نجد له نظيرا فى العالم الطبيعى كلّه، والواقع أننا نفهم أن «الفعل الحرّ» ليس هو ذلك التصرف الأعمى الذى يصدر عن تعسّف أو هوّى أو إرادة هوجاء، بل هو التصرف الواعى المستنير الذى يصدر عن فهم وتعقل «وتقييم» وتقدير للأمور.

فليست الحرية إرادة متعسفة تقول للشىء «كن» فيكون، بل هى نشاط إيجابى مستمر تسعى من ورائه الإرادة إلى تحرير ذاتها مستندة فى هذه العملية الشاقة إلى وسائط المادة وإمكانيات العقل.

والحق أنه لا سبيل لنا إلى تحقيق أى «نضج خلقى»، أو أىّ اتساع فى أفقنا الأخلاقى إلا من خلال «خبرات الحياة»، مع ما يقترن بها من صراع، وخطأ، وشقاء ، ويأس، وفشل. . . إلخ. وإذا كان من شأن «الحرية» أن تؤدى بنا غالبا إلى

الاصطدام بخبـرة «الخطأ الخلقى»، فإن من شـأن هذه الخبـرة نفسهـا أن تزيد من ثراء حياتنا الأخلاقية والروحية.

-٥-

العلاج النفسى فى هذا القرن يدعى معـرفة الداخل (التحليل النفسى عند فرويد) أو الخارج (المدرسة السلوكـية عند سكينر) والاتجاه الثالث «النزعـة الإنسانية Human-ism» ويمثلها روجـرز، وتعتـمد على نمو وتحـقيق القدرات الأسـاسيـة لدى الإنسان، فالإنسان يـنظر إليه أساسًا ككائن ينزع للنمو والتطـور نحو الأفضل، معنى باخـتيارات «وجودية» ليكتمل تحقيقه لذاته.

لكن ماذا عن «روجرز»؟ أين موقعه بين آرائى؟ عن الحيـاة والمعيشة بصفة عامة، عندما أقـرأ أعماله أشـعر عمومًا بإحـساس طيب، فهـو يمنحنا كبشـر تقديرًا شخـصيًا «ذاتى»، ويجـعلنا نلاحظ أنه برغم ما فى الحـياة من صـراع فهـو صراع نبـيل، وربما اسـتطعنا أن نتـقـدم فى الحـيـاة، ونسـتـمـر فى «أن نكون» برغم كثيـر من المشاعر والانفعـالات، بينما فرويد يركـز على الجوانب المظلمة، ويشـير دائمًا إلى ما هو غـير طبيعى «شذوذ فى السلوك»، نجد «سكينر» يحاول أن يصورنا وينبهنا على أننا طبيعيون ولنا نقاط ضعف. «روجرز» يؤكد وبإصرار على صـفاتنا البشرية الخاصة ويدعم الرأى القائل بأن كل منا مهم فى حد ذاته، فردى فى سلوكـه، يستحق كل واحد أن تستمع إليه، وأن كل إنسان أساسًا يتسم بالنبل ويسـتحق الثقة، فى أيامنا هذه وفى سنى هذه تستطيع أن نستخـدم الآمال بالنسبة لأنفسنا وللبشرية والتى نأمل أن نصل إلـيها، كتاب «روجرز» أيضًا يشجـعنى على أن أبقى منفتحًا مع الآخرين ومتجـاوبًا معهم ومع آراء متعددة ومع آراء تتردد فى أقطار أخرى من العالم، وأن اقترب من الحقيقة. إن تأكيده على ضرورة تنوع المنظور الذى ننظر به إلى الإنسان، وضرورة امـتلاك تقنيات متعددة للتوصل إلى المعرفة العلمية «الموضوعـية»، وأيضًا ضرورة المعرفة الذاتية، وهو بالنسبة لى أمر مهم.

دائمًا ينظر إلى رؤية روجـرز للإنسان على أنهـا «نظرية شخصـية»، أى: راجـعة لتفسير العالم النفسى روجرز، نظرية ظاهراتية، أى : تدرس الواقع كما هو، أو بمعنى آخر «نظرية واقعية»، كل تسـمية من هذه التسميات تؤكد أحد مظاهر تفكيـره، فتعبير (الظاهراتية الإنسانية)، برغم استخدامـه كثيراً، إلا أنه ملائم جداً فى رأى روجرز أن ما هو كـائن بالفعل أو حـقيقى وواقـعى هو الأساس الوحيـد لفهم الطبـيعة البـشرية الإنسانية، فهو يعتقد أن الكائن البـشرى بطبيعته الفطرية ينزع لأن يكون، وأن يحتفظ بوجوده، وأن ينمى هذا الوجود، وهو ما يعنيه النمـو وتحقيق الذات التى استخدمناها سابقًا، والتى تشير إلى مظاهر الكينونة أو واقعيـة الكائن البشرى، وبصفة عامة يمكن اعتبارها كمعادل لهذا المصطلح «الواقعية أو الكينونة الفعلية Actualization».

ومع ذلك فإن هذا المصطلح يتضمن بالمثل الحفاظ على الكائن البشرى،

فى رأى روجرز أن الكائن يولد لكى ينمو بشكل إيجابى ومثمر لكى يحقق ذاته، نحن بطبيعتنا مفطورون أساسًا على النشاط والتقدم نحو صورة أكثر تطوراً، ولو واتتنا ظروف مواتية ستتجـه نحو تنمية وتعظيم قدراتنا لكى تبلغ حـدها الأقصى، خصائص هذا النمو تـختلف من إنسان إلى إنسـان، أى أنه ليس بالضرورة أن كل كـائن سيـتبع نفس النمط عندما تكون الظروف مواتية له لكى يحقق ذاته، فمثلاً نجد فرداً ينحو نحو الحياة الأسرية وتربية الأطفال محاولا الرقى بقدراته فى هذا المجال، بينما نجد شخصًا آخر كل هـمه تطوير كـفاءته المهنيـة والوظيفـية فى عمـله أو حرفتـه، وأن يدخل فى عـلاقات تطوير مع الزمن لكن خـارج نطاق الزواج، يفـترض روجـرز أنه ليس هناك ضرورة لافتـراض دوافع مختلفة لكل نمط من هذين السلوكين، يكفى الاسـتمرار مع دراسة الظروف التى حقق كل من هذين النـمطين نفسه من خلالها مع ما قـد يتضمنه ذلك من سلوك معين.

إن الطبيعـية برغم أنها تختلف من شخص إلى آخر، يمكن مـع ذلك وجود سمة عامة لها، ومن أهم صفات هذه السـمة هى المرونة بدلا من التصلب، والانفتاح على

العالم بدلا من اتخـاذ موقف دفاعى تجاهه، والدافعـية الذاتية، بمعنـى التـحرر المتزايد من سُيطرة العوامل الخارجية علـى الإنسان بـدلا من التبعية.

إن روجرز يضع مفـهوم التوظيف الكامل لطاقات وطبيـعة الإنسان بدلا من تحليل كل سلوك منفرد، كل على حدة، كشىء منفـصل، فمفهومه لتحقيق الإنسـان لطبيعته مفـهوم ينظر إلى الكائن البشـرى ككائن شامل متكامل غـير مجـزأ، وهذه النزعة هى المصـدر الرئيسى لطاقـة الإنسان فى حـياته، والتى تجـمع طاقتـه نحو البقاء والتـقدم والتـحسن، وهى تشـمل مع ما سـبق أن ذكرناه، مـجالات مـثل الحصـول على الماء والهواء والطعام وكافة احتياجات الإنسان، مع تباين وظائف أعضاء الإنسان، وفاعليته المتزايدة لاسـتخدام الآلات وغـيرها مما توفره الحـضارة من وسائل، وإشـباع ذاته من خلال إعادة إنتاج الأشياء ، أو إعادة صياغتها.

فالكائن الـبشرى الذى يتـمتع بصحـة جيـدة هو نتاج محـاولته لإثبـات «طبيعـته Actualization» إذا وجدت الظروف التى تؤدى إلى هذه النتيـجة من نمو الإنسان نحو تحقيق واقعه الطبيعى ، أهم هذه الظروف وجود بيئة تسمح للآخر بتقبله خاصة عندما يكون هذا الآخر مهما بالنسبة للإنسانى .

إن نزوع النفس إلى تحقـيق طبيعتهـا وذاتها لهو أمر مـهم فى علم نفس روجرز، لدرجة أن نظريته يشار إليـها أحيانًا بنظرية «تحقيق النفس لطبيعـتها». فالنفس هى نتاج لمظاهر متعددة لخبرات الفرد فى الحياة.

«روجرز» : يؤكد على إمكانية النمو المسـتمر والإرضاء، وأن الظروف المنفرة مثل «الحب المشروط»، قـد يفيد أو يوقف النمـو، وذلك بسبب سلوكـيات سيـئة التكيف maladaptive، ولكن إذا جاءت الفرصـة «مثلاً من خلال التعرض لموقف إيجـابى غير مشروط وفهم عاطفى، يمكن «توفر فرصـة إعادة إنشاء» لميول معظم الأشخاص Their actualization خاصة وأنه لا يوجد هناك مراحل محددة، كما أن البشر له القدرة، من خلال اهتمامه واختياره الواضح، على النمو المتصاعد.

ووفقًا «لروجرز» فإن الشخصيــة المرنة والقادرة على التوافق مع متطلبات المواقف الجديدة، تأتى عند حدوث خبرات إيجابية غير مشروطة للفرد، بينما الشخصية الجامدة تقريبًا والدفاعية، من المحتمل أن تأتى نتائجها عند التـعرض لخبرة إيجابية شرطية «أكثر منها غير شرطية».

يؤمن روجرز بأنّ الفرد عندما يعمل قدراته بـطريقة سليمة، فهو فى نفس الوقت يشعر بحرية كبيرة، نفس هذا الفرد يسلك كما لو كان حرًا، **أى يمكن القول بأنه يختار أن يسلك بطريقة لها فاعلية ومؤثرة متوافقة مع ما يواجهه من مثيرات خارجية وداخلية** موجـودة بالفعل، إلا أنه من وجهة نظر أخـرى، يمكن القول أن سلوكه مـحتم أيضًا بكل العوامل الموجودة، إذ إنّ بعض أنماط السلوك سـتكون مرضية ومشبـعة أكثر من أنماط أخرى ، ويــبدو أن روجرز يقـصد أنه فى نفـس الوقت الذى يختـار فيـه الفرد سلوكه فـإن هذا السلوك محـتم بالعوامل والظروف الموجودة فى الـواقع بالفعل، إن الشخص المتفـتح والمتجاوب على وعى كامل بما يشعـر به داخل نفسه، وهو واع أيضًا بالعوامل الخارجيــة الموجودة والمحيطة به، فهو فرد حـر، لكنه يتخذ نوعًا من السلوك وفق ما هو موجود من مـثيرات متاحة، فهناك أنواع من السلوك أكثـر فاعلية وفق كلا المفاهيم الشخصية والموضوعيــة، وفى هذه الحالة فليس هناك حقيقة، ثمة تناقض بين الإرادة الحرة للإنسان وبين حتمـية سلوكه، فى الواقع الاثنان يحدثان فى نفس الوقت معًا.

إن بدا لكم أن هذه المناقشات الفلسفية مجهدة، اتبعوا ما تمليه عليكم قلوبكم.

كـان روجرز، ســواء فى أبحـاثه أو خـبراته فى العـلاج، يتـخـذ زاوية اقتـراب «ظاهراتية» لفهم السلوك الإنسانى ، كـان دائمًا يحاول أن يحل أو يصل إلى ما ينحى صعوبة فـهم الواقع من خلال أعين الآخر، لقـد كانت مجهوداته لفـهم كيف أن المرء يكون مفهومه لذاته على قدر كبير من الأهمية، تلك الافتراضات التى يكونها الإنسان عن من «هو وما هو» وعن طبيعة علاقته بالآخرين.

من ثم فالطريقة التى يرى كل منا بهـا الحقيقة هو أمر فى غاية الأهمـية، فالأفراد الذين ينظـرون إلى أنفـسهـم كأناس ليـست لهم قيمـة كبيـرة، والذين لا يثـقون فى قـدرتهم على اتخـاذ القـرار سنجـدهم يسلكون بطريقـة مـخـتلفـة عن أولئك الذين يحتـفظون بتقـدير عال لذواتهم ويؤمنون بـقدراتهم على اتخـاذ القرار المتعـلق بأمور حياتهم.

ويفتـرض روجرز أن الطبيعـة الإنسانية الأسـاسية إيجـابية فى الواقع، وأنه ليس هناك شىء سلـبى أو شـرير بالفطرة داخل الإنســان، وأن الإنســان إن لـم ندخله فى تركيبات اجتماعية فى شكل «قوالب» يصوغـها المجتمع بقيمه وأعرافه، وإذا قبلناه كما هو لوجدناه كائنًا «طيبًا» ينحو نحو تقدم نفسه وتقدم مجتمعه.

بالنســبة لروجرز فـالكائنات البـشرية تحـتاج إلى الآخر وترغـب فى تحقيـق ذاتها والتقرب لتحقيق الذات مع الآخر.

أى باختــصار، جملة وتفـصيلاً، نظريتـه هى نظرة «إنسانية» للكائنات البـشرية، كيف يتـوائم ذلك مع «الظاهراتية» أو «الواقـعيـة»، فالظاهراتية تؤكـد أهميـة تجارب الإنسان الآنية الواعى بها كالواقع الذى يعيشه، ويذهب روجرز إلى أن معرفة الإنسان بإدراكه لهذا الـواقع أمر ضرورى لفهم وتفـسير السلوك البشـرى، وهو يقترح أنّ كُلاً منا يسلك فى حياته وفـق إدراكه الذاتى والشخصى لنفســه والعالم المحيط به، أى أن الواقع من منظور شخصى ذاتى، أيًا كان هذا الواقع، ليس هو المقـرر والمحدد لطبيعة سلوكنا، لكن الأهم هو مفهومنا نحن نحو هذا الواقع، بعض الناس يختبر صدق هذا المفهـوم بوضعه على المحك مـع مجمـوعة كبـيرة من مصـادر المعرفة، مـثل ما يمكن تحـصيـله وإدراكه عن طريـق كافـة الحـواس، وآراء الأناس المحيـطين بنا، ونتـيجـة الدراسات العلمـية بينما نجد أناسًا آخـرين أقل اهتمامًا بهـذا التنوع فى مصادر معـرفة الواقع وإدراكه، ويكتفون فقط بمنظورهم الشخصى وتفسيرهم الذاتى للأشياء .

لكن الواقع أنه ليـس هناك طريق واحـد مؤكـد لبلوغ «الواقـع الحقـيـقى» الذى بمقتضاه نعيش نحن، روجـرز يعتقد أن الانفتاح والاستجابة لكل مـا يمكن تجميعه من

صور المعرفة لما يحـيط بنا سوف يحفظ للفرد اتجاهه السليم نحـو النمو وتحقيق الذات (actualization) أى : الحياة فى الواقع الفعلى .

فيـجب على المرء أن ينفتح ويتجـاوب مع خبراته ومـدركاته الناجمـة عن تجارب داخلية مـثل : الأحاسيس، المشاعـر، الأفكار، . . . إلخ، بنفس مستـوى تجاوبه مع البيـئة الخارجيـة المادية، فالكائنات البشـرية، وفق روجرز، لا تدرك فى الحقيـقة كم إمكانياتهـا الكاملة؛ فهى فى حـالة «صيرورة ونزوع نحـو اكتمـال الوجود»، ومن ثم ليس من الملائم فى الوقت الحالى إقرار مـعايير «مطلقة» لنسبية الـتحقق الواقعى الذى يمكن الوصـول إليـه، فكل شىء ممكن يجب القـيـام به لنضـمن **جواً** تستطيع فـيه الكائنات البشرية تنمية أنفسها كأفراد وكمجتمعات، لكن المحصلة النهائية البعيدة المدى لهذا التطور البشرى يتعدى نطاق الوعى الحالى لمعرفة الإنسان الآنية لواقعه الحالى.

فالنقطة المهمة هنا أن تقـييم الإنسان لذاته وتقديره لها، واحترامه لنفسـه وقيمته، يحددها فى النهاية هذه القيم التى يفضلها المجتـمع، وكما يشير روجرز يصبح الإنسان هو نفسه الكائن الاجتماعى المهم الذى يجب مـراعاة قيمه، أو بكلام آخر، يصبح هو «الآخر» الذى يسعى الإنسان إلى ترضيته وطلب القـبول منه، هنا تقدير الإنسان لنفسه يتضمن تلقـائيا البعد عن الممارسـات والأفكار والتصرفات التى يتـعارف «الآخر» على عدم إيجابيتهـا أو مشروعيتها، وبالتالى فالممـارسات التى يجب أن يمارسها الكائن كنوع من تحقيق ذاته فى العالم الواقعى ككائن حى، يجب الامتناع عنها إذا كان «الآخر» قد تعارف على سلبيـتها وكراهيتها وعـدم ثبوتها، القيم المفروضة سـيكون لها الغلبة على نزعة الكائن الفـطرية نحو البقـاء والتطور فى مقابل حـصوله على تقـدير الآخر، أو المجتـمع المحيط بهذا الكائن، المهم هو الحـصول على «التقدير الإيجـابى» من الآخر للفرد بحيث يقود هذا أحـيانا إلى انفصال بين تجارب الشخص الذاتيـة ورغباته، سواء الجنس أو الحب أو خلافه، عن سلوكه الاجتمـاعى النابع من تقييمه الجديد «لذاته»، ولكن هذه المرة تقييم الذات سيكون من خلال «المجـتمع»، وليس من خلال الرغبات

والنوازع الشخصية، وهو أمر يبدو أكثر وضوحًا فى علاقة الفتاة وسلوكها بحرية مطلقة وغير مقيدة مع الآخرين. هذا الموقف يعتبره روجرز «غير صحى» «أوغير طبيعى أو تلقائى» مثل العلاقات الجنسية غير المقيدة.

نقدم هنا تلخيصًا سريعًا لما عرضناه، فروجرز ذو نزعة «إنسانية»، بمعنى أنه يؤمن بأن الإنسان «طيب» بالفطرة، وأنه ينحو نحو النمو والتطور، ثم إن روجرز يؤمن بالطبيعة، وهى وجهة نظر تحترم «طبيعة الإنسان» وتحقيقه لذاته فى الواقع، أو بمعنى أوضح إنه من المهم أن نعى مفهوم الشخص لذاته ولواقع مفردات الحياة التى يعيش فيها، أو كيف يفهمها ويدركها إذا كان لنا بالفعل رغبة حقيقية لفهم سلوكه، وروجرز يعتقد أن «الجبرية» كوجهة نظر تلائم عالم النفس الذى يريد أن يربط السبب بالنتيجة فى سلوك الفرد، لكن الأهم، وبشكل أساسى فى ظروف أخرى ، أن نعتبر الإنسان كائنًا له «حريته»، وقد تتبع روجرز دراسته للإنسان سواء من ناحية علمية موضوعية، أو من ناحية علاجية كحالات فى العيادة، لها علاقات شخصية بعيدة عن الموضوعية قد تكون بين الشخص والمعالج، أو الشخص والمحيطين به فى مجتمعه.

وتقوم أفكار روجرز وقناعاته الأساسية فى العلاج النفسى خاصة، وفى سيكلوجية الإنسان عامة على أن الحافز أو «الدافع» الأكثر تأصلاً فى الإنسان والأقوى تأثيرًا على شخصيته هو حافزه إلى تحقيق ذاته وتقويتها، وصيانتها وتنميتها، ولذا فهو يرى أن الفرد عندما يعطى الفرصة المناسبة، وتتهيأ له الظروف السوية فإن شخصيته سوف تنمو باطراد وبشكل إيجابى وصحى تتسم بالتوافق والنضج من تلقاء ذاتها، وكأن بها قوة أو طاقة ذاتية تدفعها نحو هذا المسار الصحى الإيجابى التلقائى، ومن هنا نلمس الدرجة العالية من التفاؤل فى نظرة روجرز للإنسان، كما أن روجرز يعتقد أن كثيرًا من اتجاهات الفرد وقيمه ليست ناتجة عن خبراته الذاتية المباشرة بقدر ما هى نتيجة امتصاص من ذوى التأثير الكبير عليه ممن يحيطونه ويحتك بهم كالآباء والمدرسين والزملاء يعطيها الفرد مضامين رمزية ويستدمجها فى ذاته، وهكذا، فإن

كثيرًا من الأفراد تصاب شخصياتهم بالتصدع، ويحسون بالتعاسة، ويصبحون غير قادرين على التحقيق الكامل الناضج الموافق لإمكاناتهم، فيحسون التعاسة ويطلبون المساعدة من المعالج.

وعملية العلاج غير الموجه، أو العلاج المتمركز حول العميل التى ابتدعها روجرز تمكن الفرد من اكتشاف صراعاته الذاتية وأحاسيسه وأفكاره الخاصة وبالذات ما يتعلق منها باعتباره لذاته وتقييمه لها، عندما نهيئ للفرد الظروف المناسبة والمشجعة على ذلك، بجعله يتحدث بحرية مطلقة وبتلقائية كاملة عن نفسه وخبراته ومشاعره وصراعاته، مع مقابلة كل ذلك من جانب المعالج الذى يواجه العميل، المريض أو صاحب المشكلة، بكل تقبل وود وتسامح، من غير أن يوجه له نقدًا، مع مساعدته وتشجيعه على إعادة الثقة فى نفسه وفى قدراته حتى ينشط لديه ويقوى حافزه إلى تحقيق ذاته وتنميتها وتحقيق صحتها وسلامتها، وروجرز وضع افتراضات محددة، مؤكدًا أن الإنسانية تنمو طبيعيًا متوجهة نحو الحركة، وأنها ستتقدم نحو التحقيق أو الإنجاز إذا كانت الظروف أو الأحوال مؤيدة ومبشرة، وهو متفائل، أكثر منه متشائما أو محايدًا، بالنسبة لسماتنا الضرورية والوراثية يرى أن الحرية فى إطلاق تلك السمات تؤدى إلى سلوكيات مفيدة وإيجابية، ويختلف تمامًا نمو «الإنسان المدفوع» عند «روجرز» عنه عند فرويد «تخفيض التوتر» أو سكينر «الإنسان القابل للبرمجة».

وفى رؤية روجرز فإن الطبيعة الأساسية للإنسان يمكن الثقة بها، وإنه فى حالة ما أن يصبح الأفراد مبعدين عن طبيعتهم الأساسية عندئذ فقط يصبحون فى أذى شخصى أو اجتماعى، ويدل موقف «روجرز» بوضوح، على أنه من المرغوب فيه أن يحصل الأشخاص على الحرية، بينما يصر فرويد ويؤكد الحاجة إلى الضبط أو التحكم فى الدوافع الأساسية لكى تتحقق الحضارة، ويؤكد سكينر أنه لا يوجد مثل تلك الأشياء «كالحرية الحقيقية» مثلاً ما دمنا جميعًا نتاج بيئاتنا «وجماعاتنا».

وفى كلام ملخص، مع مخاطر التبسيط الزائد، فإنه من المفترض أنه بالنظر إلى وجهات نظرهم عن الطبيعة الأصلية للإنسان فإن روجرز يعتبر شديد التطرف فى تفاؤله، بينما فرويد كان بالضرورة «متشائمًا» وسلبيًا، وسكينر «طبيعى».

باختصار، نظرية «روجرز» فى فهم الشخصية هى أساسًا «نظرية شخصية ظاهراتية» تنبئ باحترام «روجرز» للكائنات البشرية كأفراد لديهم فى أساس طبيعتهم نفسها نزعة ينشد بها كل فرد النمو وتحقيق الذات، ويجب فهم هذه النزعة فى ضوء مفهوم كل فرد للواقع كما يدركه، و«روجرز» يعتقد أننا لو حررنا الإنسان من المؤثرات المفسدة للمجتمع والمقيدة للإنسان، لكان جديراً بهذا الإنسان أن يوظف قدراته الشخصية والتفاعلية مع الآخرين، وأن يتفادى تشويه الحقيقة التى تمنعه من تحقيق نموٍ أفضل وتحقيقٍ أفضل للذات أو الـ Actualisation.

-٦-

تميز الأدب البرناسى والذى تم عرضه فى الواقعية / الطبيعية، بوضوحه وموضوعيته، وجمال صوره وإحكام صنعته وتحريك مشاعر القارىء نحو الموضوع المعالج أو المصوَّر، أكثر منها نحو الشاعر ذاته.

وهو ما رفضه الرمزيون، وفضلوا عليه الإيغال فيما وراء الألفاظ ومعانيها ودلالاتها الوضعية والمجازية على السواء، وصولاً إلى حدود الهلوسة، المقصودة أو غير المقصودة.

ومهما يكن، فإن الأدب البرناسى، لم يصمد طويلاً أمام انتشار الأدب الرمزى الساحق، لا لأن الأول واضح جميل متقن وواقعى، وأن الثانى غامض، يجرى على دروب وعرة المسالك، بل لأن لغة الوضوح والموضوعية، مقيدة بالواقع والعلم والمقاييس، بينما لغة الرمز والغموض حرّة، مندفعة وراء تداعيات الخاطر والوجدان، إن كان فيها ما يقيِّد أو يُلزم، فهو قيد داخلى، يختاره صاحبه، فيصدر طوعاً لا إلزاما، ولهذا سما الأدب الرمزى وحفلت به الأقلام ولا تزال، وإنْ كان ذلك على تداخل بين مذهب وآخر، بينما ظل الأدب البرناسى فى حدود الزمن والمكان اللذين انطلق فيهما، ومع الأدباء المؤسسين والممثلين له فى النصفِ الثانى من القرن التاسع عشر.

«حُلْمُ فضوليّ - Le rêve d'un Curieux » - بودلير -

«هلّا عرفت، مثلي ، الألم العذب،

وحُملتَ على القول عنك : «ياله من رجل غريب!»

- أوشكتُ أنْ أموت، في نفسي العاشقة،

كانَ أملٌ ممزوجٌ بالهول، مرضُ خاص،

قَلقٌ وأمَلٌ حاد، ولا ميل للتعصُّب

كلما فَرغتْ مَرْمَدَةُ القدر،

اشتدَّ عذابي واحلولي،

وانفصلَ قلبي كلُّهُ عن العالم الأليف.

كنتُ كالولدِ النَّهم إلى المَشاهدِ

يكرهُ السِّتار كما تُكْرَهُ العقبة...

وانكشفتْ أخيراً الحقيقةُ الباردة :

كنتُ ميتاً دون مفاجأة، والفجرُ الهائل

كان يَلفُّني. - ماذا، أليس ذلك، غير هذا؟

رُفعَ الستارُ،وما زلتُ انتظر»(٢٧).

«دعوة السفر - L'invitation au Voyage » - بودلير -

«أيا بُنَيَّ، يا شقيقتي

تَفكَّرا برقَّة الرحيل للبعيدْ

سويَّة، نحبُّ في الفراغ الخُلْوَ

نحيا كما نريدْ

نُحبُّ ثم نموتْ

فى البلد الذى يحاكى حُسْنَكِ الوحيدْ.

شموسُهُ البَليلهْ

سماؤه المبهَمَة الضليلَة

لها بروحى فتنةُ السحر الذى فى سرِّهِ العميق

يُشْبهُ عينيكِ المُريبَتين

إذ يُخْطَفُ فى دمعهما البريقْ

* * *

ليسَ هنالك سِوى الجمال والنظامْ

ومُشْتَهى اللذةِ والبَذْخِ

سِوى الهدوءِ والسلامْ.

* * *

مخِدَعُنا مُزَيَّنٌ، أثاثُهُ مُلَمَّعٌ مُنَوَّرْ

قد صقلتْهُ السنونْ

وأنْدَرُ الزهورْ

تُمازجُ العطورْ

مع شيم العَنْبَرْ

وباذخِ السقوفِ والمرايا

وروعةُ المشرقِ والحكايا

وكلُّها تخاطبُ الأرواحَ بالسِّرِّ

فى لغةِ ألِيفَهْ.

* * *

ليسَ سِوي الجمالِ والنظامْ

ليس سوى الهدوء

والطُّرَفِ الطريفَهْ

ألا انظرى فى القناةِ والمعابِرْ

حيثُ تنامُ المراكبْ

بوجهها المغامِرْ

أتتْ من الأقاصى

لكىْ تُروِّى أصغر الرغائبْ

والشمسُ إذْ تغيبْ

حينَ يهيها الأُفولْ

تَغْمُرُ تلكَ الحقولْ

والتُّرع المستكينَهْ

تَغْمُرُ كلَّ المدينَهْ

بالتِّبْر والياقوتْ

والكونُ ثَمَّ يَنامْ

فى دافىء الأضواءِ

فى سكوتْ

وليس ثَمَّةَ سوى الجَمالِ والنظامْ

ومشتهَى اللذةِ والبَذْخِ

سِوى الهدوء والسلامْ»[٢٨].

«أُغنيةُ الخريف» - ڤرلين -

«الجَهَشاتُ الطويلة.
على كمان الخريفَ
تجْرحُ قلبى
تنزف فيه نزيفْ
بغَصةٍ رتيبةٍ، عليلهْ
تَقْرَعُ دونى الساعة
أذكرُ
أيامىَ القديمهْ
أبكى لها
بنَفْسىَ المخنوقةِ الملتاعَهْ
وها أنا أعبُر
فى ريحهِ الأثيمَهْ
تَدْفَعُ بى
من ها هنا، هناكْ
أُصارعُ الهلاكْ
كورْقَةٍ ميتَةٍ، عقيمهْ»[٢٩].

«الأيام الجميلة الكاذبة» - ڤرلين -

«الأيامُ الجميلة الكاذبة يا نفسى المسكينة، شَعْشَعَتْ طوال النهار،
وها هى ذى الآن تَرفُ فى نحاس المساء
أغْمضى عينيك، يا نفسى المسكينة، وارجعى إلى بيتك،

أسوأ الإغراء ما تَرَيْن. فاهربى من العار!
شَعْشَعَتْ طوال النهار فى بَرْدٍ ملتهبٍ طويل
وراحتْ تجلدُ الكرومَ جميعاً على التلال،
وتهلك الحصال كلَّه فى الوادىّ
وتخرب السماء العميقة الزرقاءَ
السماء التى تناديك مشتاقة الألحان.
آه فليشحبْ وجهُكه ولْتمضِ بطيئة مضمونة اليدين!
ماذا (تفعلين) لو التهمَ الأمسُ غَدنا الجميل؟
لو كان الجنون القديم لا يزال يسعى فى الطريق؟
هذه الذكريات، أحَتْمٌ أن تُقْتَل من جديد؟
وثبة غاضبة، أقصى الوثبات بلا جدال!
آه! هيا اذهبي وصَلّى كى تزولَ العاصفة، هيّا للصلاة !»[٣٠].

«لست أدرى لماذا» - ڤرلين -

«لست أدرى لماذا
تطير روحى المرَّة
بجناح قلقٍ مجنون فوق البحر
وكلُّ غالٍ عليّا
يطويه حبى طيّا
بجناح الرعب، فوق الموج. لم ذا؟ ما السرّ؟
فِكْرى طائرُ نَوْرس،
تذروه الريحُ بكلّ سماء
ويميلُ يميلُ مع الأنواء

فكرى طائرُ نورس

سكرانُ بالشمس

نشوانُ بالحريّة

تدفعهُ الفطرة، فى هذا الأفق، غير المحدود

ونسمةُ الصيف

فوق المياه الشُّقْر

تحملُهُ فى لطفٍ، بي الكرى والصحو

وقد يَصيحُ بحزن

فَيَفْزَعُ الملاّحُ

للريح يُسَلِّم أمرَهُ، فتارةَ يعلو، وتارةً يهبط

ويرفعُ الجناحْ

يَدْمَى من الجراحْ

ويُطلق الصياح

فيجفلُ الملاّح

لست أدرى لماذا

تطيرُ روحى المِرّة

بجناح قلقٍ مجنون فوق البحر

وكل غال عليّا

يطويه حبى طيّا

بجناح الرعب، فوق الموج، لمَ ذا ؟ مال السرّ ؟ »[٣١].

«السفينة السكرى – Le Bateau Ivre» – رامبو –

كتب عنها الدكتور أنطون غطاس كرم، فقال:

«نهرٌ من أنهار أمريكا، وقارب فى مجرى النهـر يسرى، ينتفض الشاعر بغتة، فإذا السفينة قد بلغت خضماً ينسيه مـعنى المدى والزمن، وتطالعه من البحر مشاهد رهيبة، ويسرف فى الإيغال بين الأمـواه حتى يغدو قسماً من هذه الغـوارب الأزلية الاندفاق، وبينا هو فى هذه الحيـاة الجديدة يتراءى له أرخـبيل ينهار على ذاته، ويـستهويه ضـياء الشمس العجـيب المتطرح على البحر، وتثيـر إعجابه الشواطىء الخرافـية التى لم ترها عين إنسان، وتبين له وحـوش بحرية تكونت فى مخـيلة العصور والأجـيال، هو دفق من صور بين الحقيقة والوهم تبتدعها بصيرة هذا «المبصر».

وفى القصيدة – كما يتبين – شىء من عدم الرجاحة الفكرية، والزنة العقلية وفيها الصور غير المتآلفة، فكأنما الحواس ذاب بعضها فى بعض، أو تحول بعضها إلى البعض الآخر ثم ازدردَتْها بصـيرة جبارة فانبلج عالم ليس من عـالمنا إلا ببداياته وأذياله، وأما أجسامـه وموادُّه، فبِدَع خرافيـة من خلق المخيلة البكر، وهذا التيـار الصورى المتدافع دونما انتظام وتتابع منطقيين كان باعثاً، بعد الرمزية، لنزعة أدبية نشأت فى الربع الثانى من القرنّ العـشرين فى فرنسـا، وأعنى «الفوق واقعيـة» والتى كان همهـا أداء الصور بحسب ورودها التلقـائى فى المخيلة بما سـمّاه علماء النفس "Associations d'idées" (٣٢).

وفيما يلى النص الكامل لهذه القصيدة الشهيرة، بترجمة سمير الحاج شاهين:

«فيما كنتُ أنحدرُ أنهاراً عديمة الحس،

لم أعد أذكر أن سَاحِبى المركب يرشدوننى،

هنود حمر صيّاحون اتخذوهم دريئة

إذ سمَّروهم عراة على أعمدة الألوان.

كنتُ مستهتراً بجميع طواقم الملاحة،
حاملا قمحةً فلنمكية وأقطاناً إنكليزية
عندما انتهت مع ساحبي مركبي تلك القرقعات،
تركتني الأنهارُ أنحدر حيثما أريد
في تلاطمات المَدِّ والجَزْر الغاضبة
أنا، الشتاءَ الماضي ، أكثر صمماً من أدمغة الأطفال،
ركضت، وأشباه - الجزر المقلعة
لم تُعانِ ما هو أعظمُ انتصاراً من سوراتي الفوضوية.
العاصفة باركت يقظاتي البحرية.
أخفُّ من فلّينةٍ رفضتْ فوق الأمواج
التي يسمونها مدحرجات الضحايا الأبدية،
عشر ليال دون أن آسفَ على عين الفوانيس البلهاء !
كأعذب من لحم التفاح الحامض للأولاد،
نَفَذَ الماءُ الأخضر في هيكلي الصنوبري
وبُقَعٌ من خمور زرقاء وقُيوءات
غسلتني، مفرِّقةً دفّةً ومرساة
ومنذ ذلك الحين، استحممتُ في قصيدة
البحر، المنقوعة بالكواكب، والحليبيَّة،
مفترسة اللازوردات الخضراء، حيث طفاوةٌ شاحبة
ومفتونة، ينحدر أحياناً غريقٌ مفكِّر،
حيث، صابغةً فجأةً الألوان الزرقاء، هذياناتٌ
وإيقاعاتٌ بطيئة تحتَ احمرارات النهار،
أقوى من الكحول، أوسع من قيثاراتنا

تَتَخَمَّر اشقراراتُ الحبِّ المرة !
أعرفُ السماواتِ المتفجِّرةَ بالبروق، والأعاصير
وارتدادات الموجِ والتيارات، أعرف المساء،
الفجر المتهَلِلَ حماساً كشعب من الحَمَام
ورأيت أحياناً ما ظنَّ الإنسان أنه رآه !
ورأيت الشمسَ واطئة، مشوبةً بأهوالٍ صوفية،
مُشعلةً تخثّراتٍ طويلةً بنفسجية،
شبيهةً بممثِّلى مآسٍ جدٍّ قديمة
الأمواجُ وهى تَدحرجُ فى البعيد قُشَعْريراتها النوافذيَّة !
حملتُ بالليلة الخضراء ذات الثلوج المبهورة،
قبلة صاعدة إلى عيون البحار ببطء،
بِدَوْرة النسوغ اللامسموعة،
وباليقظة الصفراء والزرقاء للفوسفورات المغنية !
تبعثُ شهوراً بطولها، وكأنَّه زرائب بقرٍ
هستيريَّة، تَمَوُّجُ الماء الهاجم على الصخور،
دون أن يعنَّ ببالى أنَّ أرجلَ المريمات المنوَّرة
تستطيع أن تقهر خَطْم الأوقيانوسات الضيِّقة النفس !
صَدمتُ، هلى تعلمون، فلوريداتٌ غيرُ معقولة
تمزجُ بين الزهور وبين عيونِ فهودٍ لها جلودْ
رجال ! بين أقواس قُزَح مشدودةٍ كأَرْسِنةٍ
تحت أفق البحار، وبين قطعانٍ خضراء !

رأيتُ المستنقعاتِ الضخمةَ تتخمّرُ، شبكات
يَتَعَفّنُ بين قضبانها الخيزرانيَّة تنّينٌ كامل !
انهيارات مياهِ وسطَ هدآت البحر
والأبعاد النازلةِ شلاّلاتٍ على الأغوار !
أكوامُ جليد، شموسُ فضّة، أمواجٌ صدفيّة، سماواتٌ من جمر !
جنوحاتٌ بشعةٌ فى جوف الخلجان السمراء
حيث الثعابين العملاقةُ وقد افترسها البَقُّ
تَتَدلَّى، من الأشجار الملويَّة، بعطور سوداء !
كنتُ أَودُّ أن أُرى الأولادَ أسماكَ مرجان
الموج الأزرق، هذه الأسماكَ الذُهبية، هذه الأسماكَ المغنيّة،
أزبادٌ من الورد هدهدتْ تأرجحاتى
ورياحٌ فائقة الوصف جنّحتْنى فى بعض اللحظات.
أحياناً، شهيد أرهقته الأقطابُ والمناطق،
كان البحرُ الذى يُشكلُ نَحيبُهُ تَرنُّحى العذبِ
يُطلعُ نحوى ورودهُ الظلالية ذاتَ المحاجِم الصفراء
وكنتُ أبقى، كما امرأةٌ راكعة
جزيرة تقريباً، مُهَزْهَزاً على مَتْنى المشاجرات
وذرقاتِ العصافير النباحة ذات العيون الشقراء
وكنت أمخرُ العباب، عندما، من خلال روابطى الهشَةَ
انحَدَرَ غرقى ينامون، القهقهرى !
إذ أنا، مَرْكَب تائهٌ تحت شعرات الأجوان،

وقد قذفنى إعصارٌ فى الأثير بلا «عصفور»،
أنا الذي لا المدرَّعات ولا مراكب «الهانس» الشراعية
كانت لتقوى على انتشال حطامى السكران بالماء.
حر، مدخّنٌ، وقد علتنى أبخرةٌ بنفسجيّة،
أنا الذى كنتُ أثقبُ السماء المحمومرة كالحائط
الذى يحمل مربًّى لذيذاً للشعراء الطيبين،
حزازاتِ شمس وسقاواتِ لازورد،
الذى كنتُ أركض مُبقَّعاً بأهلَّةٍ كهربائية،
خشبةٌ مجنونة، تواكبنى أحصنةُ البحر السوداء،
حين كانت شهورُ تموز تهدمُ بضربات الهراوات،
سماواتِ ما فوق البحار ذات القموع الملتهبة.
أنا الذى كنتُ أرتجف، إذ أُحسُّ عن خمسين فرسخاً بتأوّه
نزو الثنائن والأعاصير الجامحة،
جواب أبدى للسكونات الزرقاء،
فإنى آسف على أوروبا ذات الأفاريز القديمة!
رأيت أرخبيلاتٍ كوكبية! وجزائر
سماواتُها الهاذية مفتوحةٌ للهائم:
- أفى هذه الليالى التى لا قرار لها تنامين وتنعزلين،
أيتها الملايين من العصافير الذهبية، أيتها القوة المستقبلة؟
لكن، حقاً، لقد بكيت كثيراً! الصباحاتُ مثيرة للحنق
كلُّ قمر مُريع، وكلُّ شمسٍ مرّة.

الحبُ الحَامض نفخنى بخمودات مسكرة.

آه فلتفجر عارضتى ! آه فلأذهبْ فى البحر !

إذ كنتُ أشتهى ماءً من أوروبا، فهى المستنقع

الأسود والباردُ حيث قرَابةُ الغسق المضمَّخ

يُرضى ولدٌ مُقرفِصٌ ملىء بالأحزان،

مركباً هشاً كفراشَة أيار.

لم أعط أستطيع، مستحماً فى سآماتك، يا أمواج،

أن أنزعَ من حَمَلةِ الأقْطانِ مخورهم،

ولا أن أعبرَ كبرياء البيارق وشعلات النار،

ولا أن أسبحَ تحت أعينِ مراكبِ الأسرى المرعبة»[٣٣].

ملامح الواقعية / الروحية فى شعر مالرمى:

كان مالَرمى ممَن أتقنوا أحـوال التأمل، كان يرى أن الشعر لا يـرتضى منافساً له، وأنه يقـوم مـقـام الديانة فى النفس، لأنه ينـتهـى بالإنسـان إلى الغـيب وإلى المطلق الميتافيزيقى، وتجربته هى الماورائيـة الخالصة حيث أنكر المادة والواقع وتحرّى عن المثال وفقاً للنظرية المسيحية.

الشاعـر أشبه بصوفى مـترهب يعتزل المادة ويتـعبد فى محـراب الفن لكى تدركه الرؤى الغيبيـّة المؤاتية المستمدة من النفس، كان مـالرّمى مصاباً بداء الفن، أى أنه أفق حياته مـتحسراً مشؤومـاً لأنه عجز عن ارتياد التجـارب التى تدعه يدرك الغيب، وربما اعتبر من شهداء الشعر لأنه تكرّس له فعلاً، ولم يقبل عليه منافساً تأثر فى مطلع مهده بـ «بودليـر»، إلاّ أنه كان أكـثر تجـهـماً فى الأسلوب والصـورة برغم تماثل التجـربة والطباع حتى أنفق عمـره متحرياً جوهر الأشياء.

ففى كل معنى من معـانيه غيمة تظله وستار يقـبع عليه، وربما سقط من ذلك فى قليل أو كثير من الحـذلقة والتقصد وامتناع الإيحاء والاتصال بالقـارىء، إلا أنه اعتبر التـجربة الشـعرية تجـربة صوفيـة وروحيـة وسرية، وقـد أسقط الأسلوب الوصـفى والتقـريرى والبرهانى وكل أدوات الإيضـاح والتشبـيه والمقارنة الواعـية، واستـصفى اللحظة الكبرى التى تتفـتّح فيها كوى الوجود والظلمـة، وقد حاول أن يولد نوعاً من السحر من خلال الصياغة فى التقديم والـتأخير والحذف والإضافة، وفصل الفعل عن الفاعل والتلاعب بسنّة الصيـاغة التى كانت سائغة قبله، ولقد عُقدت فـى نفسه عقدة الألفاظ، وكانت هذه تتعـصى عليه وتحرن ولا تدع الانفعالات تتفشى فيـها أو تتسرب إليها، فهى مقفلة صماء، ملتفة على ذاتها، مادية الإطار والمضمون، فعمد الشاعر إلى خلق معاناة من خـلال اللفظة وإبداع إهاب آخر لها وكأنه يخلقهـا خلقاً جديداً، وربما تمادى فى ذلك فاعتبر أن الخلق الشعرى يتم عبر الألفاظ التى هى ظلال مموهة وأحوال وأنغام أكثر مما هى معان وأفكار رازحة، ولقـد كان يتنازع مع الألفاظ تنازعاً مريراً كما يتنازع مع الواقع لأنها ممثلتـه والمعبرة عنه، وكان يسـعى إلى أن يفتح فيهـا كوى تطل منها الروح الواجـفة الفاشلة التى لا سـبيل لها إلى التـعبيـر عن ذاتها، إلا أن اللفظة كانت بالنسبـة إليه وتراً بصورة خاصة، وكـان يؤلف بينها ليوجد إيقاعـاً نفسياً عمـيقاً تخاذل عنه معظم الشعراء.

وهذه النظريات والممـارسـات جـعلته ينـفق عمـره فى دوامـة الخلق، وقـصيـدة «الهيراديادا» التـى استهلها فى مطلع عمـره، مات عنها ولم يكملهـا وظلت حسرة فى نفسه، ومطولة «الفنون» رافقتها، وكـان يتناوب النظم فيهما، ولم يتم له الارتياح إلى نهاية لهـما، فمالرمى هو من عـبيد الشعـر ومن المبدعين الذى كانت التـجربة بالـنسبة إليهم ضرباً من الولادة الدموية المعـولة الكأداء، ومـع ذلك كله فـإن مالرمـى كان أبا للجمالية الصافية والعبارة المتـخلصة مـن العناصر النثرية، وقصيدته أدنى ما تكون إلى السمفـونية ولكلٍّ لفظة إيقاع، ومن المؤكد أنه لـــم ينزل اللفظة فى مكانها إلا بعــد

جهد ومشقة واختيار بين ألفاظ لا حصر لها، يقول فى قصيدة نظمها فى مطلع حياته، وعُرف بها، وهى قصيدة «النوافذ»[٣٤]:

بعد أن أعيًا منَ المَصَحَّة الكئيبَهْ
من البَخُور النّتن الصّديدْ
تَبْعَثُهُ السّتائرُ الرّتيبَهْ
ذاتُ البَيَاض التّافه البَليدْ
أدارَ متنا هرما
الماكرُ المُحتَضَرْ
نَحْوَ صَليب الضَّجَرْ
على الجِدَار الفَارغ المَديدْ.

* * *

يَحبُو ويمضى لا ليدفئ اهتراءهُ
بل ليرى الشّمْسَ، يراها
فى الحجار مُضَاءهْ
يُلْصِقُ شَعْراً أبيَضاً،
عظامُهُ فى سحنَة مَهْزولَهْ
إلى النّوافذ التى تُدْفئُها
الأشعّة الجليّة، الجميلَهْ
وَفَمُهُ المَنْهُومْ
يلتهم الزّرقة واللازَوَرْدْ
كعهده الأوّل استَنْشَقَ كَنْزَهْ

وجلدُهُ الطّرِىُّ البَتُولْ

وقبْل أن يُوهى به الذبول

يُوَضِّرُ الحجارةَ المُذْهَبَة المنيرَهْ

بالقُبْلَةِ المريرَهْ

* * *

سكرانَ يَحيَا، ناسياً الزّيت المُقَدّسَ

الذى يُرْعِبُهْ

حساءَهُ والسّاعة

سَريرَهُ الكَرِيهَ إذْ يُتعبُهْ

وحينما يَدْمَى المَسَا على ذرى القَرميدْ

وعبنه المُفْعَمَهْ

[illegible]ر فى البَعيدْ

ترى مراكباً من التّبرْ

كبَجَع فى نهر مَخْمَلٍ ونهر عِطْرْ

تَنَامُ، وهى تميدْ

تُرَجّحُ الشُعَاع ضارياً وبكْرْ

مترَفَةَ الخُطُوطِ إذ تَمُرْ

بلا اهتِمَام عَابِثِ

يُثقَله التذكار والحنانْ

* * *

كذا أنا وقد غَثِيتُ من قَسَاوة الإنسانْ

في روحه

تضورته المتعة الغبيّة

ليس له شهيهْ

إلا إلى الطّعام في ريحهْ

يحيا على رهانْ

ليشترى ذا الوَخَم المُهَانْ

يُلقى به للمرأة التى قد أرضعتْ

بنيه، أرضعتهمُ اللّبان

* * *

وأهربْ

ألتقف المَفَرّ في الأدبارْ

حَيْثُ نُدير مَتْنَنا إلى الحياةِ والأقدارْ

تَحِلّ نعمةُ الزّجاج بى، وأزْدَهَى

يَغسلنى الندى المخلّد، المُذَهَّبُ

في شفق اللاّمنتهى

* * *

ويردف:

إننى أثمرى وأرانى ملاكاً

وأموت وأحب

ليكن الزجاج الفن،

ليكن السرية والصوفيّة في البعث والولادة الثانية

أحمل حلمى كالتاج

في السماء السابقة حيث يزهر الجمال
ولكن واأسفاه
الدنيا السفلية هي السيدة المسيطرة
وفكرتها تقرحني حتى في ذلك الملجأ
الأمين، وقيء البهيمية المدنس
يقسرني على أن أسد أنفي أمام اللازورد والأثير
هل من سبيل لي أنا الذي يعاني المرارة
أن أغرس الكريستال الذي يحقره الوحش الضاري
وأن أطير بجناحي البلا ريش
على أنني أخشى أن أتري بين يدي الأبدية

والناظر في هذه القصيدة يدرك أن الحلم الذي جسّده والذي تحرى فيه عن العالم الآخر، عالم التبر والعطر ليس سوى الحلم البودليري المأثور، وأما المصحة أو المستشفى فهما هذا العالم الموبوء المصاب بدائه اللعين، وقد حاول المريض أن ينفذ من الستائر، وهي رمز المادة، ومن الجدار الفارغ البليد، وهو جدار الواقع والحواس.

وبالرغم من ظاهرة التعمية التي ترين على هذه القصيدة، والحلم البعيد الذي يحن إليه ويتمثله بالتبر والعطر، فإنها تعتبر قصيدة شبه ذهنية، لأن الشاعر نظم معارف ونظريات يدركها، وقد أناط بها الحلة الصورية دون أن يوفق في تلك الغنائية الموحشة التي كانت تشجي وتترنح بين أعطاف قصائد بودلير، والنظرية الرمزية مبثوثة في حنايا القصيدة، وهي ترفض الواقع، وتدعو إلى المثال القابع وراءه، وتنعى على العالم الضرورة والحاجة اليومية والمادية وحتمية كسب الرزق، مما يذكر بقصيدة الألبتروس لبودلير، ومهما يكن فإن مالرمي كان يسعى إلى نوع من العدمية التي تلامس الوجود الساكن الأول الذي لم تتضح عبره معالم الأشياء، إلى العودة للتوحد مع الوجود كله في أصالته، وهو ينفي الفكرة والمعنى واللفظة والبيئة ويسعى إلى الانصهار والتغلغل في سر الوجود.

إلا أن ذلك الحلم لم يكن ليتيسر له أبداً وكان يُعانى أشد الخَيبة، وفى حالة أخرى كان يكف عن رمز الزجاج الحامل معنى الشفافية، ويتناول معنى الأثير، وهو أشد غلواً من الزجاج الذى كان قد عفا فيه عن شىء من المادة فيما بدا الأثير وكأنه الحالة الأولى المتخلصة تخلُصاً تاماً من المادة، يقول فى قصيدة الأثير:

فى الأثير الأبدى تناقض قرير
يرهق، مع أنه جميلٌ مُدلّ كالزهور
والشاعر العاجز يَلْعَن عبقريته
عبر صحراء قاحلة من الآلالم
هارب عينه مغمضة، أحس أنه يرنو
بقوة تبكيت الضمير الهائلة،
تسفّ به وتعفّره
فإلى أين الهرب يا نفسى الفارغة ؟
وياله من ليلٍ دامس حَائر
ولتُرمَ الخِرَقُ، لِتُرْمَ على هذه الإهانة المثيرة
اصعد وانبعث أيها الضباب
واسكب رمادك الرتيب بخرق
وأسمال من الغمام والغيوم فى السحب
والتى ستغرقها المستنقعات المتجهمة فى فصول الخريف
وابتنِ سقفاً كبيراً من الصمت
وأنت أخرج من المستنقع الليتينى الذى يهب النسيان
والتقط الكأس والقصبات الشاحبة
ويا أيّها السأم العزيز
لكى نشدّ بيد لا تتعب
الثقوب الكبرى التى تحدثها الطيور.

مداخن المنازل الحزينة
تنفض الدخان، وتتساقط قذارةُ الدخان
كمثل سجن تائه، يطفىء فى زخاته السوداء
الشمس المائتة الصفراء على الأفق.
السماء ماتت وإليكِ أسعى أيتها المادة
فامنحينى نسيان المثال القاسى والخطيئة،
أعط هذا الشهيد الذى أتى ليضطجع
فى المقام الذى تضطجع فيه البهائم الإنسانية
لأننى أريد ذلك، ولأن دماغى الفارغ
كقارورة مساحيق مرمية عند قدمى الجدار
لم يعد لديه القدرة على إغواء الفكرة المعولة
ولذلك أريد أن أتثاءب وأن أسعى إلى موت غامض
الأثير ينتصر عبثاً وإنى أسمعه يغنى
فى الأجراس وروحى تنقل صداه
لكى يضاعف من خوفى
ومن ذلك المعدن الحى تخرج الصلوات والتهاليل الزرقاء
إنه يجرى ويسير فى الضباب القديم
ويجتاز احتضارك الموروث كالسيف الذى لا ينبو
وأين المهرب فى الثورة اللامجدية والتّائهة
إننى مسكون بالأثير الأثير الأثير الأثير[٣٥].

والقصـيدة حافلة بالأفـكار الفنية التى تنم عن عـجز الشاعـر عن الاتصال بروح الأثير، أى: بالحـقائق الأولى الصـافيـة قبل أن تتـدنس وتتلوث بالمادة، إنه يحن إلى الأثيـر، أى: إنه يحن إليهـا والضبـاب يفصله عنهـا ويقع به فى الحسـرة. وتلك هى

النظرية الواقعية الروحية فى نقطة انطلاقتها وحسرتها الدائمتين، إلا أن مالرّمى لم يقم على هذا الوضوح شبه الذهنى، بل إن السعى إلى معانقة الأثير الأول حدا به إلى نوع من الغموض الذى يشبه التعمية.

ولو اقتصرت مهمة الشعر على الافتراض الوهمى لافتقد مبرر وجوده، فصلاح لبكى - الشاعر اللبنانى - لاتظهر صوره، ولا يسطع نورها مترجّحة بين الحس والنفس، بين الحقيقة والافتراض من دون أن تفقد صلتها بالروح وصدق البوح، وشعره هو الوجدان بذاته، الذى تخطف به الرؤى

وفى النفس شوق إلى طيفها

برى من فؤادى ومن أدمعى

ونرى أن باعث الأرق ليس الداء أو الحب بل حال ميتافيزيقية ما ورائية تحنّ به النفس إلى فردوسها إلى ذاتها، وحنين النفس ليس من تجارب الشاعر الخاصة، لأنها حال انتشرت فى الدين والفلسفة، أما فضل الشاعر فهو الصدق والانسكاب الذاتى الذى يصله بالنشوة الصوفية.

والتجربة نفسها تجدها فى قصيدة «أحلام المساء» فيقول:

أىّ حلم يمرّ فى مقلتيك

عندما يبسط المساء جناحه

سَاكباً نفسَهُ على راحتيك

مُلقياً فوق منكبيك وشاحَهْ

أىُّ حلم يَمُرُّ والبَدْر ساهى

شأن فكرى يَحُومُ فَوْقَ الرّوابى

هَلْ رأت مقلتاكِ روح الله

فى دُجى الليل ماثلاً فى الهضاب

أم هيَ الشّهبُ أيقظت طيّ نفسك
ألماً ساكناً وحزناً دفيناً
فتمرمرْت من شقاوة أمسكْ
ولمحنا في مُقلتيكِ شؤونا
احذري أن تفكّري في المساءْ
واتركي البَدْر سابحاً في فضائه
واغمضي الطّرف عن نجوم السّماءْ
وتداري قلباً ينمٍّ بدائه[٣٦]

والشاعر بمخاطبة حبيبته هو يخاطب ذاته تحت وطأة المساء الذى راح يبسط جناح طائر هائل كما شاهده الشاعر بلا افتراض.

تلك هى الرؤيا الحدسية التى ألّفت بين الجدّة والصدق، وهل المساء إلاّ رؤيا تسربت إلى النفس وقبعت فيها ؟ ولعل صلاح دنا بهذه الرؤيا من مساء أبى ماضى الذى ينمّ عن موقف وجدانى وجودى، يظهر موقف الإنسان من حتمية الأشياء.

نهاية

يتفحّص الشّاعر ضميره فى هذه القصيدة ويؤدّى حساب عمره، حساب الفرح والترح، الأفراح نزحت وكأنها لم تكن والهمٍّ ما زال مقيماً لا يدفعه الصبا ومقتبل العمر، والصّور تدنو فى هذه القصيدة إلى الرمزيّة تجسّد مالا شكل له وتوحى به وتقيم له معادلة، وقد يوفّق صلاح فى استدراك ما يفوق الحسّ ويتجاوزه:

تنكرت لى نفسى
يوم أذّكارىَ أمسى
فهذه رغباتى
ما بين صمٍّ وخرس

أيـن انطـلاقـيَ أثر الـغـــــــر
المـــــــــــلاح وعَنّي
وصـــبـــوتي وقـــيـــامي
عـلـى مـــــلاعب أنـسـي
أيـام أقـــصـى الأمـــانـي
فـــوز بخـــدٍّ وكـــأس
يـروّح الهـمَّ شـــعـــــر
أذّنـتـــــــه ويـنّسـي
وغـــفـــوة تحت ظـل
من وشـــوشـــات وهـمس
ولـونُ عينِ حـــبـــيـبٌ
حلـو التـــعـــلاّت مـــؤسى
إذا رغـــبـت وكـــانـت
مـــآربـي عنـد شـــمس
طـلبـــتـــهـــا فكـأن
المحـــال قـــبـضـــة خمـسـي
لا حـــافل ببـعـــيـد
ولا مـــبـــالٍ بـنكس
رثّ الـزمـــــانُ وألـوى
وظلّت غــضــاً مـجـسّي
لا قـوّسَ الـعـمـرُ ظـهـري
ولا ألـــمّ بـــرأســي
لـكـنَّ خـلـف ضـلـوعـي
نـوراً يـغــــور ويمـسـي

وواب‍ـــلاً مـــن ثـــلـــوج
خـــرســـاءً تغـــمـــر نفـــسـى[٣٧]

ونجد نفس الرؤى عند الشاعر المصرى صلاح عبد الصبور، وإن كـان متأثـرا بشعر أبـى عربـى، فيقول فى مسرحية الحلاج على لسان شخصه الشبلى:

الشبلـى: لا، بل حدقتَ إلى الشمس

وطريقتنا أن ننظر للنور الباطن

ولذا، فأنا أرخى أجفانى فى قلبى

وأحدقُ فيه، فأسعدْ

وأرى فى قلبى أشجاراً، وثمارا

وملائكة، ومصلين، وأقمارا

وشموساً خضراء وصفراء وأنهارا

وجواهر من ذهب، وكنوزاً، من ياقوت

ودفائن وتصاوير

كل فى أعلى سمته[٣٨]

نجد نفس الروح عند أبن عربى فى شعره

هوامش التمهيد

(١) ر. ج. كولنجوود ، **مقال فى المنهج الفلسفى** ، ترجمة ودراسة وتقديم فاطمة إسماعيل ، مراجعة إمام عبد الفتاح (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، (٢٠٠٠) ، ص ٨٦ – ٨٧ .

(٢) د. عطية عامر ، **رسالة توت فى الحكمة والفلسفة** (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٩٩) ، ص١٠٧.

(٣) محيى الدين بن عربى ، **الفتوحات المكية** ، جـ٢ ، ص ٦٦٦ .

(٤) اخذ ماثيو ارنولد تلك الفكرة من وردزورث من قصيدته ، "The Recluse" فى *Excursion* ، ولكن ماثيو أرنولد عمل اضافات لها .

(٥) أمل دنقل ، **أوراق الغرفة (٨)** (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٣) ، ص ٢١ – ٢٢ .

(٦) د. محمد عنانى ، **حورية أطلس** (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١) ص ١١ – ١٤ .

(٧) المرجع السابق ، ص ٣٣ – ٣٥ .

(٨) المرجع السابق ، ص ٤٣ – ٤٩ .

(٩) د / إبراهيم إبراهيم محمد ياسين ، **دلالات المصطلح فى التصوف الإسلامى** (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٩٩) ، ص ٧٠ – ٧٤ .

(١٠) سورة الأنعام ، الآية ١١٥ .

(١١) سورة النساء ، الآية ١٧١ .

(١٢) سورة الكهف ، الآية ١٠٩ .

(13) A Dictionary of Religious & Spirtual Quatations, Art Incarnation, P. 29 .

(١٤) المعجم الفلسفى ، مادة «كلمة» ص ٢٧٩ .

(١٥) الفكوك ، ورقة ٥٨ ، ٥٩ .

(١٦) التبريزى ، **أسرار السرور إلى عين النور** ، نسخة خطية رقم ٧٨٥ تصوف ، دار الكتب المصرية ، ورقة ٣١ .

(١٧) د. أبو العـلا عفيـفى ، «**نظريات الإسلاميين فى الكلمة**» ، مجلة كلية الآداب جـامعة القاهرة ، ١٩٢٤ ، المجلد الثانى ٤٩ .

(١٨) المرجع السابق ، ص ٥٥ .

(١٩) المرجع السابق ، ص ٧٣ .

(٢٠) محـيى الدين بن عربى ، **الفتوحات المكية** ، جـ٣ ، ص ٤٤٤ . راجع أيضـا نصـوص الحكم ، جـ١ ، ص ٢١١ .

(٢١) راجع **المعجم الصوفى** ، مادة الكلمة ، ص ٩٧٩ .

(٢٢) نظريات الإسلاميين فى الكلمة ، ص ٥٥ ، ٧٣ .

(٢٣) المعجم الصوفى ، مادة كلمة ، ص ٩٨ .

هوامش الفصل الأول من الباب الأول :

(١) د. عامر عطية ، رسائل توت فى الحكمة والفلسفة (القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٩٩) ، ص ٨٢ ، ٤٦ .

(٢) عباس محمود العقاد ، الله (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٩٨) ، ص ٦٩ - ٧٠ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٦٤ .

(٤) موسوعة أباء الكنيسة الجزء الأول ، تحرير / عادل فرج عبد المسيح (القاهرة : دار الثقافة ، ١٩٩٩) ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٥) عادل فرج عبد المسيح (إعداد) ، موسوعة اباء الكنيسة جـ ٢ (القاهرة : دار الثقافة ، ٢٠٠١) ، ص ٩٥ - ٩٦ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٥ .

(٧) د. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، د.ت) ،ص ١٨٠ - ١٨٢ .

(٨) د. عاطف العراقى ، الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٩٧) ، ص ١٤٦ - ١٤٧ .

(٩) ابن سينا ، الإشارات النمط الرابع فى الوجود وعلله ، النجاه ص ٣٦٦ - ٣٦٩ ، ٣٨٣ - ٣٨٦ .

(١٠) المشارع والمطارحات ، فقرة ١٦٩ .

(١١) العشق فى جامع البدائع ، ص ٧٢ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ٧٢ .

(١٣) المرجع السابق ، ص ٩٠ .

(١٤) المرجع السابق ، ص ٨٧ .

(١٥) د. محمود رجب ، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين (الإسكندرية : مطابع دار روتابرنت ، ١٩٨٨) ، ص ١٦٨ .

(١٦) د. عامر عطية ، رسائل توت فى الحكمة والفلسفة (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٩٩) ، ص ٤٥ - ٥٣ .

(١٧) د. محمد محمد عنانى ، ترجمة وتقديم وتعليق الفردوس المفقود جـ ٣ (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠١) ، ص ٢٢ ، ٢٣ .

(١٨) المرجع السابق ، ص ص ١٩ - ٢٠ .

(١٩) د. محمد غنيمي هلال ، النقد الأدبي الحديث (بيروت : دار الثقافة - دار العودة ، ١٩٧٣) ، ص ٤١٦.

(٢٠) د. يوسف عيد ، المدارس الأدبية ومذاهبها : القسم التطبيقي (٢) (بيروت : دار الفكر اللبناني ، ١٩٩٤) ، ص ٣٢٦ - ٣٢٧ .

(٢١) صلاح عبد الصبور ، ديوان صلاح عبد الصبور (بيروت : دار العودة ، ١٩٧٢ ، ص ٢٩ - ٣١ .

(٢٢) المرجع السابق ، ص ٢٠٤ - ٢٠٩ .

هوامش الفصل الثاني من الباب الأول :

(١) د. عامر عطية ، رسائل توت في الحكمة والفلسفة (القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٩٩) ، ص ١٥٨ ، ١٥٩.

(٢) د. سيد محمود القمني ، أوزيريس وعقيدة الخلود في مصر القديمة (القاهرة : باريس : دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٨) ، ص ١٧٢ - ١٧٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٤٧ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٥٧ .

(٥) المرجع السابق ، ص ١٤٨ .

(٦) المرجع السابق ، ص ١٤٩ .

(٧) جيمس ، هنري برستد ، فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن (القاهرة: مكتبة مصر ، د. ت) ، ص ١٠ .

(٨) د. سيد القمني ، ص ١٥٢ .

(٩) المرجع السابق ، ص ١٥٣ .

(١٠) المرجع السابق ، ص ١٥٣ - ١٥٤ .

(١١) المرجع السابق ، ص ١٥٤ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ١٥٤ .

(١٣) المرجع السابق ، ص ١٥٥ .

(١٤) د. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، د.ت) ص ٨١ .

(١٥) المرجع السابق ، ص ٨٢ .

(١٦) المرجع السابق ، ص ٨٢ .

(١٧) المرجع السابق ، ص ٨٢ .

(١٨) المرجع السابق ، ص ٨٢ .

(١٩) موسوعة آباء الكنيسة الجزء الأول ، إعداد : عادل فرج عبد المسيح (القاهرة : دار الثقافة ، ١٩٩٩) ، ص ١٩٣ .

(٢٠) عباس محمود العقاد ، الله (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٩٨) ، ص ١٧١ .

(٢١) انظر الفيلسوف ابن رشد : بحوث ودراسات (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٣) ، ص ١٩٣ - ٢٠٠ .

(٢٢) د . يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٩) ، ص ٧٣ - ٧٥ .

(٢٣) المرجع السابق ، ص ٩٨ - ١٠٠ .

(٢٤) من قصيدته «يا أخت خير أخ يا بنت خير أب» شرح العكبرى، ١-٧٥ .

(٢٥) مختارات من الشعر الأندلسى لينكل (١٩٤٩) ١٨١ .

(٢٦) راجعها فى ديوانه «اللباب» ، ٢٧٨ .

(٢٧) راجعها فى الرسالة (مصر) ٤ - ٢٧ .

(٢٨) راجعها فى مجلة المقتبس ١ - ٤٥٨ .

(٢٩) فى ديوانه ٢٣ وفى مجلة المقتبس ٢ - ٢١٠ .

(٣٠) اللباب ، ٣٦٢ .

(٣١) المقتطف ٩١ - ١٣٦ .

(٣٢) ديوانه النفحات (١٩٣٦) ، ٣١ .

٣٣) راجعها فى ديوانه .

(٣٤) راجعها فى ديوانه

(٣٥) الذكرى (الترجمة العربية) ، ٢١ .

(٣٦) راجعها فى المقتطف ٨٥ - ٤٣٣ .

(٣٧) راجعها فى الروائع لشعراء الجيل (فهمى) ١ - ٦٣ .

(٣٨) د. محمد محمد عنانى (ترجمة) ، مختارات من الشعر الرومانسى الإنجليزى للشاعر وليم وردزورث (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠٢) ، ص١١١ - ١١٣ .

هوامش الفصل الثالث من الباب الأول :

(١) د. عامر عطية ، **رسائل توت فى الحكمة والفلسفة** (القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٩٩) ، ص ٢٣ .

(٢) د. أحمد فؤاد الأهوانى ، **المدارس الفلسفية** (القاهرة : الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٦٥) ، ص ٩٧ .

(٣) د. سيد القمنى ، **الموجز الفلسفى** (الكويت : دار السياسة ، د. ت) ، ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٤) د. عطية عامر ، ص ٥٠ .

(٥) د. يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة اليونانية** (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، د.ت) ، ص ٢٨٩ .

(٦) د. عاطف العراقى ، **الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل** (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٩٧) ، ص ١٤٦ .

(٧) المرجع السابق ، ص ١٥٠ .

(٨) المرجع السابق ، ص ١٥٠ .

(٩) المرجع السابق ، ص ١٥٠ .

(١٠) ابن عربى ، **فصوص الحكم** تحقيق د. أبو العلا عفيفى (القاهرة : دار الكتاب العربى - ١٩٤٦) ، ص ٢٤ .

(١١) د. أبو العلا عفيفى ، **التصوف ، الثورة الروحية فى الإسلام** (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٣) ، ص ٧٨ .

(١٢) د. أبو العلا عفيفى ؛ المرجع السابق ، ص ٧٨ .

(١٣) راجع ابن عربى ، **فصوص الحكم** جـ١ / ١١١١ ، **الفتوحات المكية** جـ٣ / ٣٢٩، ٤٤٩ ، جـ٤/١٢٢ .

(١٤) د. محمد علم الدين الشقيرى ، **ديوان ابن عربى ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق** (القاهرة : عين الدراسات والبحوث الإنسانية والإضافية ، ١٩٩٥) ، ص ١٣٠ .

(١٥) المرجع السابق ، ص ١٧ .

(١٦) المرجع السابق ، ص ١٨ .

(١٧) المرجع السابق ، ص ١٨ .

(١٨) المرجع السابق ، ص ١٩ .

(١٩) د. أبــو العلا عفيفى ، **التصوف الثورة الروحية والإســلام** ، ص ٢١ - ٢٢ .

(٢٠) د. محمد علم الدين الشقيرى ، ص ٣٨ .

(٢١) المرجع السابق ، ص ٣٨ .

(٢٢) **ابن الفـارض : الديوان** ، تحقـيق د. عبد الخـالق محمـود عبد الخـالق ، (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٤) ، ص ٢٣٥ .

(٢٣) **ابن قيم الجوزية ، روضة المحـبين ونزهة المشتاقين** (حلب : دار الـوعى ، د.ت) ، ص ٢١ - ٥٦ .

(٢٤) **نيكلسون : فى التصـوف الإسلامى وتاريخه** ، ترجمة وتعليق د. أبو العـلا عفيفى (القاهرة : ١٩٦٩) ، ص ٩٢ - ٩٣ .

(٢٥) المرجع السابق ، ص ٩٢ ، ٩٣ .

(٢٦) د. محمد علم الدين الشقيرى ، ص ١٢٠ .

(٢٧) المرجع السابق ، ص ٤٥ .

(٢٨) محيى الدين بن عربى ، **الفتوحات المكية** ، السفر الأول ، تحقيق وتقديم د. عنانى يحيى ، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور (القاهرة : الـهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥) ، ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٢٩) المرجع السابق ، السفر الثانى ، ص ٧٧ - ٧٨ .

(٣٠) د/ عطية عامر ، ص ٤٥ .

(٣١) د. يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٩) ، ص ١١١ - ١١٢ .

(٣٢) د . عطية عامر ، ١٣٩ .

(٣٣) هربرت ماركـيوز ، **نظرية الوجود عند هيـجل أساس الفلسفة التـاريخية** ، ترجمة وتقديم وتعليق إبراهيم فـتحى (القاهرة : الهيـئة المصرية العامـة للكتاب ، ١٩٩٠) ، ص ١١٤ - ١١٥ .

(٣٤) د. محمود رجب ، **الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين** ، (الإسكندرية: دار روتابرنت ، ١٩٨٨) ، ص ١٩٢ .

(٣٥) المرجع السابق ، ص ١٩٢ .

(٣٦) المرجع السابق ، ص ٧٣ .

(٣٧) المرجع السابق ، ص ٧٣ .

(٣٨) المرجع السابق ، ص ٥٠ .

(٣٩) د. محمود رجب ، **الميتافيزيقا** ، ص ٤٤ .

(٤٠) د. محمود رجب ، **الميتافيزيقا** ، ص ٤٤ .

(٤١) يوسف عيد ، ص ٢٩٤ .

(٤٢) د. يوسف عيد ، **المدارس الأدبية ومذاهبها : القسم التطبيقي** (بيروت : دار الفكر اللبناني ، ١٩٩٤) ، ص ٢٩٥ .

(٤٣) د. عبد الغفار مكاوى **ثورة الشعر الحديث** جزء ثان ص ١٦٦ - ١٧٢ عن د. يوسف عيد، المدارس الأدبية ومذاهبها: القسم التطبيقي (بيروت: دار الفكر اللبناني ، ١٩٩٤) ، ص ٢٥٩ - ٢٦٦ .

(٤٤) د. ياسين الأيوبي ، **مذاهب الأدب معالم وإنعكاسات** (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٢)، ص ٧٤ - ٧٥ .

(٤٥) د. يوسف عيد ، ص ٢٤٢ - ٢٤٤ .

هوامش الباب الثانى

(١) د. عطية عـامر ، **رسائل توت فى الحكمـة والفلسفة** (القاهرة : مكتبـة الأنجلو المصرية ، ١٩٩٩) ، ص ١٠٧ - ١١٣ .

(٢) د. سيد محمود القمنى ، **أوزيريس وعقيدة الخلود فى مصر القديمة** (القاهرة : باريس : دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٨) ، ص ٧٩ - ٨٠ .

(٣) عباس محمود العقاد ، **الله** (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٩٨) ، ص٦٧ .

(٤) د. عطية عـامر ، **رسائل توت فى الحكمـة والفلسفة** (القاهرة : مكتبـة الأنجلو المصرية ، ١٩٩٩) ، ص ٦٧ - ٧١ .

هوامش الفصل الأول من الباب الثانى :

(١) د. عطية عامر ، **رسائل توت فى الحكمة والفلسفة** (القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٩٩) ، ص ٣٢ .

(٢) د. مصطفى النشار ، **تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى** (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر ، ١٩٩٨) ، ص ١٩٣.

(٣) د. محمود البسيونى ، **الفن فى القرن العشرين** (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠١) ، ص ٣٥ .

(٤) د. عطية عامر ، **رسائل توت فى الحكمة والفلسفة** ، ص ١٧٧ .

(٥) د. محمد محمد عنانى ، (ترجمة) **الفردوس المفقود - چون ميلتون جـ ٣** (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠١) ، ص ٥٤ - ٥٥ .

(٦) د. ياسين الأيوبى ، **مذاهب الأدب جـ ١** (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٢) ، ص ١٦٤ - ١٦٥ .

(٧) د. يوسف عيد، **المدارس الأدبية ومذاهبها** (بيروت: دار الفكر اللبنانى ، ١٩٩٤) ، ص ٧٩ - ٨٠ .

(٨) المرجع السابق ، ص ٨٠ - ٨١ .

(٩) د. ياسين الأيوبى ، **مذاهب الأدب** ، جـ ٢ ، ص ٩١ - ٩٣ .

(10) Leconte De Lisle, "Le Rêve du Jaguar", in the Penguin Book of French Verse 3. P. 142.

(١١) أحمد شوقى (ديوان) **الشوقيات** ، (القاهرة : الشركة المصرية العالمية للنشر ، لونجمان ، ٢٠٠٠) ، ص ٥٣٣ - ٥٣٤ .

(١٢) أحمد شوقى (ديوان) **الشوقيات** ص ٥٥٢ - ٥٥٥ .

(١٣) صلاح عبد الصبور، **ديوان صلاح عبد الصبور** ، (بيروت: دار العودة، ١٩٧٢) ، ص ٨ - ٩ .

هوامش الفصل الثاني من الباب الثاني :

(١) د/ محمد البسيوني ، **الفن في القرن العشرين** ، (القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ٢٠٠٢)، ص ٣٨ .

(٢) د. يوسف عيد ، **المدارس الأدبية ومذاهبها** (بيروت : دار الفكر اللبناني ، ١٩٩٤) ، ص ٥٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٥٨ .

(٤) ديوان بلند الحيدري ، قصيدة ، «أنت مدان يا هذا» .

(٥) المرجع السابق ، قصيده «هم وأنا» .

(٦) عبد الله الأخطل ، ديوان «**عمري ألف عام**» ، ص ١٥٥ .

(٧) المرجع السابق ، ص ٨١ - ٨٥ .

(٨) د. يوسف عيد ، **المدارس الأدبية** ، ص ٨١ - ٨٥ .

(٩) المرجع السابق ، ص ٨٥ - ٨٧ .

(١٠) د. محمد غنيمي هلال ، **الرومانتيكية** ، ص ٨٣ ، انظر د. ياسين الأيوبي ، ص ١١٥ .

(١١) لامرتين ، «رفائيل» ترجمة أحمد حسن الزيات جـ ٨ سنة ١٩٦٨ ، ص ٦٤ . انظر د. ياسين الأيوبي ، ص ١١٦ .

(١٢) د. ياسين الأيوبي ، ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(١٣) المرجع السابق ، ص ١٣١ .

(١٤) د. محمد محمد عناني ، **مختارات من الشعر الرومانسي الإنجليزي للشاعر وليم وردزورث** (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠٢) ، ص ١١٩ - ١٣٥ .

هوامش الفصل الثالث من الباب الثاني:

(١) د. مصطفى النشار ، **تاريخ الفلسفة اليونانية** (القاهرة : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨٩) ، ص ٢٨٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٨٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٨٣ - ٢٨٤ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٥٦ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٢٥٦ - ٢٥٧ .

(٦) المرجع السابق ، ص ٢٥٧ .

(٧) المرجع السابق ، ص ٢٥٨ .

(٨) المرجع السابق ، ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .

(٩) المرجع السابق ، ص ٢٥٩ .

(١٠) المرجع السابق ، ص ٢٥٩ .

(١١) فردريك كوبلستون ، **تاريخ الفلسفة** ؛ المجلد الأول (اليونان وروما) ، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: مطبوعات المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢) ، ص ٦٢٥ - ٦٢٦ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٧ .

(١٣) د. يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة اليونانية** (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، د.ت) ، ص ٢٩١ - ٢٩٤ .

(١٤) محيى الدين بن عربى ، **الفتوحات المكية (السفر الأول)** تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى ، تصدير ومراجعه د/ إبراهيم مدكور (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥) ، ص ٥٧ - ٥٨ .

(١٥) چون هيتون ، چودى جروفر ، **فتجنشتين** ، (ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة : مطبوعات المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠١) ، ص ٣٨ .

(١٦) المرجع السابق ، ص ٣٩ .

(١٧) المرجع السابق ، ص ٣٨ .

(١٨) المرجع السابق ، ص ٥٤ .

(١٩) د. محمد البسيونى ، **الفن فى القرن العشرين** (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠٢) ، ص ٢١٢ - ٢١٤ .

(٢٠) د. ياسين الأيوبى ، **مذاهب الأدب** (بيروت : المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٢) ، ص ١٣ .

(٢١) د. يوسف عيد ، **المدارس الأدبية ومذاهبها** (بيروت : دار الفكر اللبنانى ، ١٩٩٤) ، ص ١٤٤ .

(٢٢) المرجع السابق ، ص ٤٥ .

(٢٣) المرجع السابق ، ص ٤٧ .

(٢٤) المرجع السابق ، ص ٤٧ .

(٢٥) المرجع السابق ، ص ٤٧ .

(٢٦) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

(٢٧) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

(٢٨) المرجع السابق ، ص ٤٩ .

(٢٩) المرجع السابق ، ص ٢٣٩ - ٢٤٠ .

(٣٠) د. ياسين الأيوبى ، **مذاهب الأدب** ، ص ٤٠٠ .

(٣١) د. يوسف عيد ، **المدارس الأدبية ومذاهبها** ، ص ٢٨٦ .

هوامش الباب الثالث

(١) انظر سيجموند فرويد ، **حياتي والتحليل النفسي** ، ترجمة مصطفى زيور وعبد المنعم المليجي ، (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٩٤) .

------------ ، **ما فوق مبدأ اللذه** ، ترجمة د. إسحق رمزي ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٩٤ .

ك . ج . يونج ، **علم النفس التحليلي** إعداد : محمد محمد عناني ، ترجمة نهاد الخياط ، (القاهرة : مطبوعات مكتبة الأسرة ، ٢٠٠٣) .

(2) See B. F. Skinner, *The Behavior of Organisms* (1939)

-------------------, *Verbal Behavior* (1957).

-------------------, *The Technology of Teaching* (1969).

-------------------, *Beyond Freedom and Dignity* (1971).

-------------------, *About Behovior* (1974).

(٣) انظر الفصل الثالث بعنوان « ل روجرز» في كتاب روبرت د. ناى **السلوك الإنساني: ثلاث نظريات في فهمه** ، إعداد وتقديم : أحمد إسماعيل صبح ، منير إسماعيل ، القاهرة : مطبوعات مكتبة الأسرة ، ٢٠٠٣ ، ص ١٩٠ - ٢٥٦ .

هوامش الفصل الأول من الباب الثالث:

(١) د. عطية عامر ، **رسائل تحوتى فى الحكمة والفلسفة** (القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٩٩) ، ص ١٦٦ .

(٢) سيجموند فرويد، **ما فوق مبدأ اللذة** ، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٤ .

(٣) فريدريك كوبلستون ، **تاريخ الفلسفة** ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٢) ، ص ٤٣٧ - ٤٤٣ .

(٤) ابن سينا ، **النجاة** ، ص ١٦٣ .

(٥) ----- ، **الشفاء** جـ ١ ، ص ٣٤٩ - **النجاة** ، ص ١٧٧ .

(٦) ----- ، **الشفاء** جـ ١ ، ص ٢٨١ .

(٧) د. عطية عامر، **رسائل تحوت فى الحكمة والفلسفة**، ص ١٠٧ - ١١٣.

(٨) د. محمد محمد عنانى (ترجمة) **الفردوس المفقود**، الجزء الثالث تأليف چون ميلتون (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١)، ص ١٦ - ١٧ .

(٩) المرجع السابق ، ص ٤٥ .

(١٠) أحمد شوقى ، **الشوقيات** ، تحقيق وتبويب ، وضبط وتعليق د. على عبد المنعم عبد الحميد (القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، ٢٠٠٠) ، ص ٥٧٢ - ٥٧٥.

(١١) صلاح عبد الصبور، **ديوان صلاح عبد الصبور** (بيروت : دار العودة ، ١٩٧٢، ص ١٤٨ - ١٥٤ .

(١٢) د. يوسف عيد ، **المدارس الأدبية ومذاهبها** (بيروت : دار الفكر العربى ، ١١٩٤) ، ص ٢٥٠ - ٢٥٢ .

(١٣) المرجع السابق ، ص ٢٣٧ - ٢٣٩ .

هوامش الفصل الثانى من الباب الثالث:

(١) د. عطية عـامر ، **رسائل تحوتى فى الحكمـة والفلسفة** (القاهرة : مكتبـة الأنجلو المصرية ، ١٩٩٩) ، ص ١٠٨ ، ١٦٦ .

(٢) أحمد أمين ، زكـى نجيب محمود (تصنيف) **قصة الفلسفة اليونانية** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية ، ط ٩ ، ١٩٨١) ، ص ١٣٩ - ١٤١ .

(٣) انظر د. محمود فهمى زيدان ، **«نظرية ابن رشد فى النفس والعقل»** ، **فى الفليسوف ابن رشد مـفكرا عربيا ورائدا للاتجـاه العقلى** ، مطبوعـات المجلس الأعلى للثقـافة ، لجنة الفلسـفة والاجتـماع ، إشراف وتصدير أ.د. عاطف العـراقى ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٣) ، ٤١ - ٥٥ .

(٤) ابن رشـد ، **تلخيص كتاب النفس** ، نشره وحقـقه وقدم له الدكتور أحـمد فؤاد الأهوانى (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٠) ، ص ١٢ .

(٥) محمـود قاسم ، **فى النفس والعـقل لفلاسـفة الأغـريق والإسلام** (القاهرة : مكتـبة الأنجلو المصرية ، ١٩٤٩) ، ص ١٠٢ - ١٠٤ ، ١٤٥ .

(٦) **تلخيص كتاب النفس** ، ص ٨ .

(٧) المرجع السابق ، ص ١٢ - ١٣ .

(٨) المرجع السابق ، ص ٥٥ .

(٩) المرجع السابق ، ص ٩٧ - ٩٨ .

(١٠) المرجع السابق ، ص ٦٧ .

(١١) المرجع السابق ، ص ٧٩ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ٦٨ .

(١٣) المرجع السابق ، ص ٨١ .

(١٤) د. أحمـد فؤاد الأهوانى ، **مقدمة لكتاب تلخيص كتاب النفس لابن رشد** ، ص ٣١ - ٣٧ .

(١٥) المرجع السابق ، ص ٤٠ - ٤١ .

(١٦) المرجع السابق ، ص ٧٢ .

(١٧) المرجع السابق ، ص ٨٧ .

(١٨) المرجع السابق ، ص ١١ .

(١٩) المرجع السابق ، ص ٨٨ - ٨٩ .

(٢٠) المرجع السابق ، ص ٨ .

(٢١) المرجع السابق ، ص ١١ .

(٢٢) المرجع السابق ، ص ٦٦ .

(٢٣) المرجع السابق ، ص ٩ .

(٢٤) المرجع السابق ، ص ٧٢ .

(٢٥) المرجع السابق ، ص ٨٦ .

(٢٦) د. يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، ص ٥٨ .

(٢٧) د. يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٩) ، ص ٤٠٩ - ٤١١ .

(٢٨) انظر الفصل الثانى من كتاب روبرت د. تاى ، **السلوك الإنسانى : ثلاث نظريات لفهمه**، إعداد وتقديم أحمد إسماعيل صبح ، منير إسماعيل ، (القاهرة : مكتبة الأسرة ، ٢٠٠٣) .

(٢٩) د. يوسف عيد ، **المدارس الأدبية ومذاهبها** (بيروت : دار الفكر اللبنانى ، ١٩٩٤) ص ١٠٠ - ١٠٢ .

(٣٠) المرجع السابق ، ص ١٠٣ - ١٠٤ .

(٣١) المرجع السابق ، ص ١٠٤ - ١٧ .

(٣٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

(٣٣) المرجع السابق ، ص ٢٢٣ - ٢٥٢ .

(٣٤) د. ياسين الأيوبى ، **مذاهب الأدب** ، جزء أول (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ١٩٨٠٠) ، ص ١٦٠ - ١٦١ .

(٣٥) د. ياسين الأيوبى ، **مذاهب الأدب** ، جزء٢ (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ١٩٨٠٠) ، ص ١١٧ - ١١٨ .

هوامش الفصل الثالث من الباب الثالث :

(١) د. عطية عامر ، **رسائل تحوتى فى الحكمة والفلسفة** (الفلسفة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٩٩) ، ص ١٠٩ ، ١١١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١١١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٦٦ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٦٧ .

(٥) انظر د. يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة اليونانية** ، (القاهرة : مكتبة النهضة، د.ت) ص ٢٨٦ - ٢٩٧ .

(٦) الرسالة الثالثة من التساعية الأولى ، ت ١ .

(٧) الرسالة الأولى من التساعية الخامسة «فى الأقانيم الثلاثة التى هى مبادىء» .

(٨) الرسالة الثالثة من التساعية الرابعة .

(٩) الرسالة الثالثة من التساعية الثانية .

(١٠) الرسالة الرابعة من التساعية الثانية .

(١١) الرسالة الخامسة من التساعية الرابعة .

(١٢) الرسالة الرابعة من التساعية الرابعة .

(١٣) الرسالة الثالثة من التساعية الثانية .

(١٤) الرسالة الثامنة من التساعية الأولى .

(١٥) الرسالة الثامنة من التساعية الثالثة .

(١٦) انظر د. نصر حامد أبو زيد ، **فلسفة التأويل : دراسة فى تأويل القرآن عند محيى الدين بن عربى** (القاهرة : دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٩٣) ، ص ١٥٣ - ١٥٤ .

(١٧) **الفتوحات المكية** ، ٢/ ٤٤٦ - ٤٤٧ .

(١٨) **عقد المستوفر** ، ص ٤٢ .

(١٩) **الفتوحات المكية** ، ٣/ ٣٤٣ .

(٢٠) **الفتوحات المكية** ، ٣/ ٣٩٠ .

(٢١) **الفتوحات المكية** ، ٢/ ٤٦٨ .

(٢٢) **الفتوحات المكية** ، ٣/ ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(٢٣) **التدبيرات الإلهية** ، ١١٢ .

(٢٤) التدبيرات الإلهية / ١٢٠ .

(٢٥) التدبيرات الإلهية / ١٢٥ .

(٢٦) د. محمود رجب ، **الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين** (الإسكندرية ، دار روتابرنت ، ١٩٨٧) ، ص ٢٠٢ .

(٢٧) د. يوسف عيد ، **المدارس الأدبية ومذاهبها** (بيروت ، دار الفكر اللبناني ، ١٩٩٤) ،ص ٢٤١ - ٢٤٢ .

(٢٨) المرجع السابق ، ص ٢٤٢ - ٢٤٤ .

(٢٩) المرجع السابق ، ص ٢٤٨ - ٢٤٩ .

(٣٠) المرجع السابق ، ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .

(٣١) المرجع السابق ، ص ٢٥٠ - ٢٥٢ .

(٣٢) د. أنطون غطاس كرم ، **الرمزية والأدب العربي الحديث** (لبنان . دار الكشاف ، ١٩٤٩)، ص ٥٢ .

(٣٣) د. يوسف عيد ، **المدارس الأدبية ومذاهبها** ، ص ٢٥٢ - ٢٥٧ .

(٣٤) المرجع السابق ، ص ٢٣٣ - ٢٣٦ .

(٣٥) المرجع السابق ، ص ٢٣٧ - ٢٣٩ .

(٣٦) المرجع السابق ، ص ٢٨٥ .

(٣٧) المرجع السابق ، ص ٢٨٧ - ٢٨٩ .

(٣٨) صلاح عبد الصبور ، **ديوان صلاح عبد الصبور** (لبنان : دار العودة ، ١٩٧١) ، ص ٤٦٧ .



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ٣٤٧١/٢٠٠٥

I.S.B.N. 977 - 01 - 9479 - 4

يقدم هذا الكتاب صورة للتناول الفلسفى للأدب والنقد أو قل إنه يضع إطارا محكما للنظرة الفلسفية إلى الأدب .وهو ما أعتبره أوج الاتجاه النقدى المعاصر الذى أصبح ينأى عن مجرد التحليل الفنى لمظاهر الصنعة الأدبية ، ويفتح الباب واسعا أمام العوامل الفكرية التى تحدد مسارات المدارس النقدية والمدارس الأدبية جميعا .

وهو هنا يربطها بأعلى ما يملكه الانسان وهو العقل . فيرصد كيف تصدى الأدب والنقد للقضايا الرئيسية الثلاث التى تكاد تشغل مكان القلب فى شعر كل شاعر وأدب كل أديب ونقد كل ناقد ، حتى دون تصريح بها . وهى مفهومات الخالق جل وعلاها (الله) والطبيعة (وشتى تفسيراتها) والانسان (بشتى صوره) .

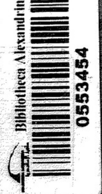
هذا الكتاب ينبهنا الى أننا نستطيع التمييز بين المذاهب الأدبية والنقدية لا على أسس الصنعة أو الصلات الثقافية وحدها، بل على أساس أشمل وأعم تناولها للأعمدة الثلاثة التى يقوم عليها الفكر الانسانى وهى الله والطبيعة والانسان .

ولابد لى فى هذا التصدير الموجز (وكان لابد أن يكون موجزا نظرا لطول الكتاب) أن أؤكد أنه كتاب يتطلب من القارئ جهدا خاصا فى القراءة ، فهو يتطلب على الأقل قدرا من التركيز قد لا يتوافر فى قراءة كتب أخرى .

هذا الكتاب يمثل وحدة متكاملة ، ولا يكفى مثلا أن نقرأ الأجزاء الخاصة بالانسان فى النقد والأدب، دون المرور بالفصول التى تتناول الله والطبيعة ، فالمقدمات - شأنها فى ذلك شأنها فى كتب الفلسفة - لازمة للنتائج.

وأرجو الا يبخل علينا الدكتور شبل الكومى بالمزيد من ثمار فكره .

محمد محمد عنانى



السعر : ١٥,٧٥ جنية

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب